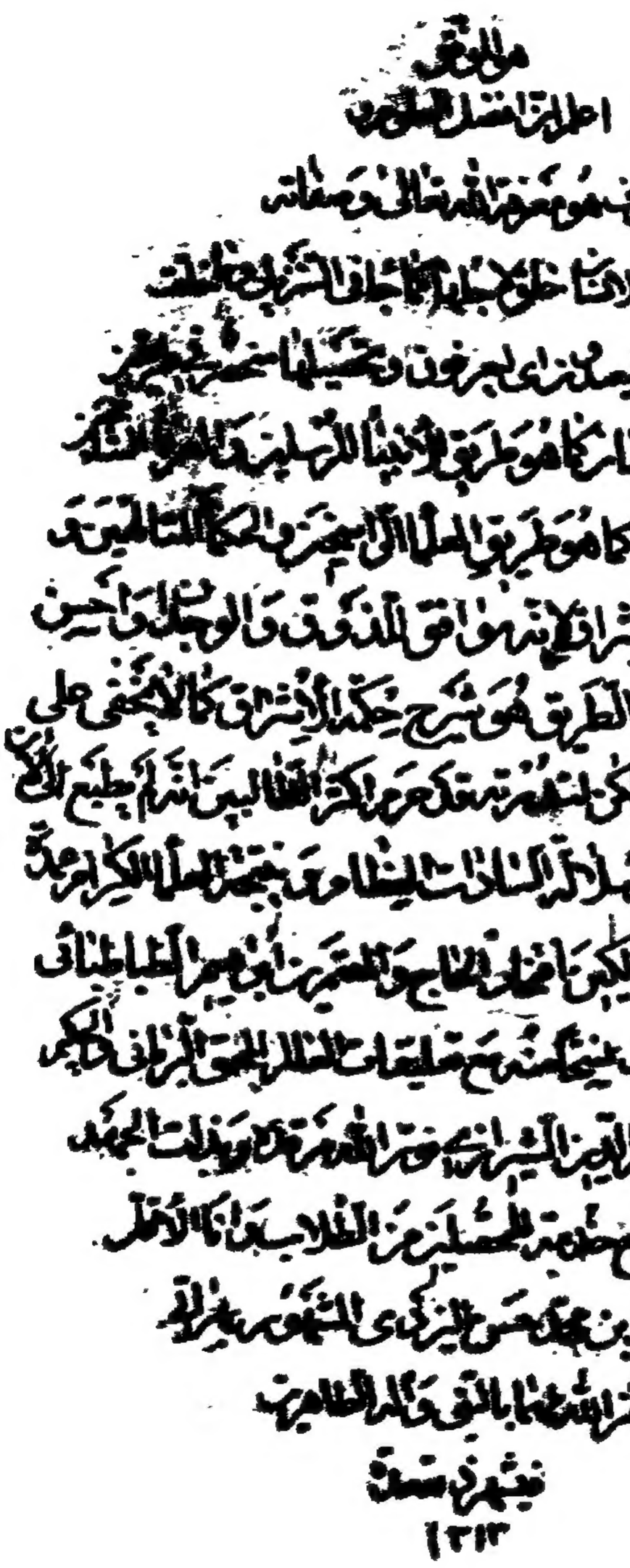


هو

هذا هو الكتاب المسمّى

بشرح حكمة الاشراق الفاضل المحقق و

النحرير المدقق عمدة العلماء الراسخين وقدوة العرفاء

الشامخين فريدة الحكماء المتألهين محمود بن مسعود

المشهور بقطب الدين الشيرازي طاب الله

ثراه وجعل الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك انت ربنا ورب مبادينا ونحن

عبيدك يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدأ الاول وعليك المعول

منك الرهبوت واليك الرغبوت فاعنا اله العالمين وناظم السموات فوق

الارضين على ما امرت وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك

واقصى مقاصدنا ما يعدنا الان للقائك وخلصنا بعزتك عن غسق الطبيعة

الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى معاينة اضوائك

ووفقنا لما تحب وترضى في المبدء والرجعى فلك الحمد في الاخرة والاولى

ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا وانت

وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صل على النفوات الكاملة والنفوس الفاضلة

ملوك

ملوك بقاء الانس ورؤساء خطائر القدس وخصص صاحب شريعتنا وعمارة
طريقتنا محمد وآله بافضل صلوتك وازكى تحياتك انك ولى الباقيات الصالحات
وصاحب الطول العظيم المجيد **اما بعد** فان احوج خلق الله محمود بن مسعود
بن مصلح الشيرازى ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ
الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقايق ومبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان
المتالهين قدوة المكاشفين ابى الفتوح عمر بن محمد السهروردى قدس الله نفسه
وروح رمسه المحزون بالعجايب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم
فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا يعرف على وجه الارض فيما بلغنا نظيرا
فى النمط الالهى والنهج السلوكى اشرف منثور واعظم ولا انفس واتم من شانه ان يكتب سطوره
بالنور على خد والحور ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو
حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عند من السالك
المبرأة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له فى السير والسلوك وبر وصوله الى الله
الكريم وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا ما يمدحه فى اكثر الكتب والرسايل
ويحيل عليه ما اشكل من المسائل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها
وانفعها ومن الحكمة الذوقية على اسناها واوفعها ان كان رضى الله عنه مبرزا اصلا فى
الحكمتين بعيد الغور فيما شاؤه ولا يلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة تخلف عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات
من تقدمه من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح الذى به يتحقق بعث الاجساد
بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات د

٣ والمنامات الى غير ذلك من الامور الالاهوتية والانوار القيومية التي لا يكشف
عنها القناع غير الخيال الذليل كل العلوم يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل
الا بتلطيف السر والتجرد من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله
منتهى مقامات الابرار بحق المصطفين في مواضع من الاشارات وكذا في الشفا
والنجاة بقوله تلطف من نفسك وقوله فتجرد من هذا وامثالهما وبالجملة فان
هذا الكتاب هو دستور العزائم وفهرست العجايب ولا يعرف ذلك الا من يسمو
قلال شواهق هذه الصناعة بحق وجرى في ميدانها اشواطا غرق وعرفان الاكل
سوداء تمرة والاكل حمراء حمرة وذلك يدل على انه رضي الله عنه ذو قدم راسخ
في الحكمة ويد طويلة في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في فقه الانوار
لكن حكمته البحثية والذوقية هي على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها و
اخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء والانبياء والاولياء
كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وامثالهم
ممن شهدت افاضل الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم
وذلك لتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق البارى بتجردهم عن المادة من جميع
الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه الوجود اولئك هم الفلاسفة فان الفلسفة
هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق
عليه السلام به في قوله تخلقوا باخلاق الله اى تشبهوا به في الاحاطة بالمعلومات والتجرد
عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب
هي التي ذكرت في عدة مواضع من القران في سياق الامتنان ومعرض الاحسان

بقوله

بقوله عز وعلا ولقد اٰتينا لقمان الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا الى غير ذلك من الايات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها و
انها مما يستحق ان يوقف الهمة طول العمر على تفهمها فلذلك اقول عليه افضل الصلوات و
امثل التحيات من اخلص لله تعالى اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
وكفى بها شرفا لنفسه ثم نفسه الكريم بالحكيم في ثاني كتابه المجيد الذي هو تنزيل
من حكيم حميد فهذه هي الحكمة المنوه بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها الا انها
اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصول مختلفة الاقاويل مدخولة
الفروع مزخرفة بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر
كالخلاف ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيدا ولا الشقي بها يصير سعيدا بل ما
تزيدهم عن الحق الا هوى وايضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جملتها تفصيل و
تنزيل تبعة تاويل ولكن الجاهل مظلوم والانصاف في الناس معدوم ولا اثني عليها
المشاؤون اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم
على ما تبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تميز القشر عن اللباب هذا مع فضلهم
بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم الحكمة البحثية
بكثرة الرد والقبول كل ذلك لحب الرياسة والفضول ولذلك حرموا عن الوصول
الى عين معاينة المعالي مشاهدة ومشاهدة المجردات مكاشفة لا بفكر ونظم دليل
قياسي ولا باعتمال ونصب تعريف حدي ورسمي بل بانوار اشراقية متناوبة تنجلي
لها النفس عن البدن وتبين تعلقه لتشاهد تجرده وما فوقها من المجردات و
تنقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء

ء مالم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتالهين مالم يصر بدنه
كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شا
ظهر في اية صورة اراد من عالم الزور وانما يحصل هذه القدرة وامثالها بالتنور
الشارق والوميض البارق الم تران الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها و
تفعل فعلها فلا تتعجب من نفس استشرفت واستضائت بنور الله فاطاعها الاكوان
طاعتها للقدسيين فيحصل الشيء بامثالها وتصور فيقع على حسب تصورها ولمثل
هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة
ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتجلية النفس بالفيضان
الروحانية وتخليتها عن الرزايل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم الى عالم
الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت وتتخلص عن الرق والحدثان وتستغني
عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات
بتصرف الملاك في الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه
المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق مبانيه والاتيان بما اشترط على قارئه
على ما سيتضح عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق وان ارتاض حقق ولان
هذا الكتاب ميدان لاهل البحث والكشف جولان وكان في الاشتهار كالشمس
في رابعة النهار تداولته انظار وتسابقت في ميادينه جياد الافكار واستقده
يد الاختبار واستحسنه طبع الصغار والكبار ومع هذا لم يخرج لاحد من الحكماء
وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة
لم تثقب ومرهرة لم تركب لا تزكتاب عزيز في صنعه عجيب في فنه تضاهي الالغاز لغته

ايجازه

ايجازه وان كان يحاكى الاعجاز لحسن ايراده وابرازه فابت نفسى ان تبقى تلك البدايع
والروايع التى هى لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام و
فى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه
المعانى نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح بتحليل تركيبه
وتنقيح مبانيه بل مجتهدا ايضا فى تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده
وتكثير فوايده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره
من بوانى هذه اللغة وشروح مصنفاته حافظا فى نقل ما استفدنا منهم على اشعاتهم
حذرا من تضييع الزمان فى تغيير عباراتهم فعاقنى عن ذلك ما اعترض فى احوال الزمان
عن اختلال الامن والامان وملقفه على الدهر الذى لا يزال يخفض ما يرفع ويعود
على تشتت ما يجمع بما قضى من البلاء والجلاء ان عجنى الحظ الناقص والامل الناكص
الانفر الطايشة والعيون الفاحشة حتى ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت
عنهم كشحا مؤثرا الافتراق على الاجتماع فى الايام القطوع مثل الانقطاع والجانى
الاقلال بعد الاكثار والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة
وينعش عثار الاحرار الى ان استرت بالخمول عن الانكسار واتوريت فى بعض نواحى
هذه الديار متوفرا على فرض اؤديه وتقريط فى جنب الله اسعى فى تلافيه لا على
درس لغية او تاليف تصرف فيه اذ شرح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج
العلوم والصناعات وتثبت ما يتحقق من المباحثات انما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغل الحسية
واتصال عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذى هو مربط

٨ بعدل السلطان اذ العدل اصل كل خير ومدفع كل شر وضيره يدوم عناصر العالم على
صفة الاعتدال وتقوم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال ولما شاعت
السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة واندرس الدين ومناره وانطمس الحق و
آثاره عملت بقول الغزي قالوا بعدت ولم تقرب فقلت لهم بعدي عن الناس
في هذا الزمان زين اذا خروجك لم يخرجك عن كرب حسدت من كان جلس
البيت ماخرجا كم عالم لم يلج بالفرع بابهنى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
قعدت في البيت اذ ضجت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا الى ان طلع
من برج السعادة بدر تيلا لانوارا ويملا العالم سرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف
والدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب المعالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى
المرتفع بيمنه اعلام التقى المجلي البحر الخضم بفضله والعاديات ببره وسخائه بحمد الله
والدين غياث الاسلام والمسلمين علي بن محمد الدسجردي الجامع بين الفضيلتين
العلمية والعملية الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية لا وضعية و
حقيقية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القويم والحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها
وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها **شعر** له همم لا منتهى لكبارها وهمته
الصغرى اجل من الدهر له راحتا لوان معشار عشرها على البر كان البر اندى
من البحر فالحمد لله الذي فضله على الاكابر تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل
جملة وتفصيلا وشرفه باكرم مظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة ظاهرة
باعباء
الاعراق والفروع وجعل السنة الناس بثنائه مطلقة ورقاب العلماء لعطائه
مطوقة اللهم اجعل جنابه جلالة موارد الامال ومعاهد الاجلال ومعادن اليمن

والكرامة

والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلا
واعلاء السنن الفاضلة واحيا الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه
مشكورا وما يتوارث الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لا سيما ما تواردت على من سوابق نعما
وما يتواصل الى من لواحق ايادية ولما برح البريح وحال الحال وآل الامر الى ما آل من
انكشاف الغم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولته مالك ازمة الزمان
ورايت كلا يتبرع به همته الى خدمته لسعيد مقدم تتحفه بجوده بها ذاته يد
وكانت حالتى تقعد بى عن اهداء تحفة دنيا وبيدى تشاكل خزانته الكريمة وتشابه ما
من الدرر اليتيمة تذكرت بقول ابى الطيب المتنبى شعر لا خيل عندك تهديها ولا مال
فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وقوله وذكى رايحة الرياض نسيمها نبئ لسانا على الجبا
فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطى جميلا واللسان فصيح ولما رايت الحكمة افضل
مرغوب فيه عنده واجل تحفة لديه اثرت ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور
باسمه ليبقى طول الدهر بوسمه وانحف به حضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق منه بان
يتحف بنفايس الحقايق العلية ولا اجدر منه بان تبذل له اسرار الدقايق الحكمية سيما اذا
كان تحفة لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل تبقى ببقاء الدهور ولا تفنى بكر
الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بفروع الاديان ليختلف باختلاف الزمان والمكان
هذا وان كنت فى اهدائه الى عالى حضرته وسامى سدته كمن اهدى الى الشمس ضيا والى
السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى
ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل والرأى الاصيل من تعرض لعرض التنزيل على جبريل
او زاحر البحر الطامى بجربعة لا تروى غلته وطاول الطود الشامخ بأكمة لا توارى ظله فعليه
من عرف قدره وسير غوره ان لا يتعدى طوره فان ما جاوز حده شابه ضده فالمرجو
من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضا ليفوز واضعه بالغاية القصوى

وان يصلوا

وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو وجهالا لاحتراما واذا مروا باللغو مروا كراما وان
لا يمسكوا اذا طلعوا فيه على دقايق منهم استفدنا وحقايقهم افاضوا علينا بان
هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل لا تنكرون اذا هديت نحوك من علومك
الغرا واوائك النفا فقيم الباغ قد يمتك لمالكه بوسم خدمته من باغة التحفا
واعلوا اخوان الحقيقة والتجريد واعوان الطريقة والتفريد ان من كان بعلم مشغوفا
وكده الى طعا طيه مصروفا يكره سماع ما لا يلايم علمه ولا يحبه سوى ما لقنه ومعلمه
الا ان يكون الرجل منصفا ومميزا ومنصفا ومع ذلك للحق طالبا وعن طريق اللجاج
والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة لا تصوير
الظن بصورة اليقين متعلقا بما قاويل المتاخرين فمن الحق دفع العيان بالجزء وتفضيل
السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام لكن مع على هذا و
بان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فاني صادق الاستخارة بمن
حسن ختمه وسلم من الحلم اديمه انه اذا عشر على سهو او ان يسر في بذل تجاوز وعفو
فاني للخطايا المقذف وبالعقود والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع
في الصناعة سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة والاشتغال مبطلة للمطالعة والتحصيل
القال ومع هذا جاء هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من سمر القمر و
احلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظة الوعد وغض الرقيب ولا
ادعي فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان للفاضل
من بعد سقطاته ويحصى غلطاته ويثني بالاحسان ظنا لا كمن هو
بابنه وبشعره مفتون وها انا اشرع في المقصود سايلا من الله تعالى الهداية

والعصمة

والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة الابد من الفائزين و
لعقابه من الامنين بمحمد واله الطيبين الطاهرين

قال المصنف رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا به
جل ذكرك اللهم هو من الجلد الذي هي كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم
بما تذكر به من الاسماء والصفات الواردتين في الكلام البينات وعظم قدسك اي طهارتك
وهي تنزه عن الموارد الجسمانية والحيل الجرمانية اذ ليس مطبعا ايها ولا مستعلقا بها نوع تعلق
والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب ولم يكن الا الاحد
الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العز وهو بمعنى القوة والامتناع
اي قوي جارك وامتنع من الذل ونحوه اللازمين للمادة بالبعد عنها وقربه من الله لا
قربه وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تنزها فهو
اشد قربا منه وتجاورا واعظم عزا ومنعا وعلت بحمائك اي ارتفعت جلالتك و
عظمتك على سائر الممكنات لان جلالها وعظمتها رشح من جلالته وعظمته وتعالى جدك
اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى وانه تعالى جد ربنا اي علت عظمته ربنا صل اي ارحم لان
الصلوة من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن البشر دعاء على مصطفيك اي
ارحم المختارين من بريتك لانه رجع مصطفى من اصطفيته اذا اخترته واهل رسالتك
عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر والشفيع في المحشر عليه وعليهم الصلوة الشفيع
والسلام واجعلنا بنور لك من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اي اجعلنا من
الشاهدين لنورك ومشاهدة نوره اما المشاهدة ذاتا او لبعض المجردات فانها ايضا

بالكل

١٢ بل كل ما في العوالم من فرد ذاته ولا لانك اى ولنعمك الباطنة وهى الحواس الباطنة و
العقل وما ادرك بها من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة
وما ادرك بها من الاشياء الملايمة واليه اشير في الكتاب الالهى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة
وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله لئن شكرتم
لازيدنكم ولنعمائك اى ولنعمك الظاهرة من الشاكرين اى من المستعملين كل شئ فيما خلق
لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق العقل الموافق النقل كاستعمال القوى والحواس و
الاعضاء والارواح في تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هى لاستعمال المذكور كالسمع
لتلقى الاذكار والبصر لتحصيل الاعتبار لتعالى غير ذلك ولهذا وصف الله تعالى
الشاكرين بالقلة حيث قال وقليل من عبادى الشكور وبعد اعلموا وفى نسخة اما بعد
فاعلموا وفى نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب والاوسط خير اخوانى ان كرتم افر احكم
اى طلبكم وسؤالكم الملزم الملح في تحرير حكمة الاشراق اى الحكمة المؤسسة على الاشراق التى
هو الكشف وحكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكيهم
كشيخه ذوقية فغلب الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها
بالاشراقات على النفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق
والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث البرهانى
لا غير وهنت عزمى اى اضعفته لان وهن العظم ضعفه وفى اكثر النسخ او هن عزمى
لاكتساب الكثرة التذكير بالاضافة الى الافراد في الامتناع اى عن تحريرها وازالت و
في اكثر النسخ وازال لما ذكر نا يلى الى الاضراب عن الاسعاف اى الى الاعراض عن قضاء
حاجتكم ولو لاخوة لازم وهو اخذ الله ميثاقه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستفيدين

ولا يكمنوا عنهم شيئا وكلمة سبقت وهي ما قضى في الازل وقدر في لا يزال فان القدر
وهو لا يزال تفصيل القضاء الذي هو ازلي وامر وارد من محل اي من العالم العلوي
والروحاني بقضي عصيانه اي مخالفة ذلك الامر الى الخروج عن السبيل اي الى ان خرج
عن سبيل الحق لما كان لي داعية الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون
وذلك لكونه علما بما وراء المحسوسات والمتوهمات المألوفة الغالبة على الطبايع الانسية
ويحتاج الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص
عنها لصعوبتهما الا من ايد بروح قدسية تنور الاشياء كما هي ولصعوبة العلم الالهي
قال سقراط لا يعلم العلم الالهي الا كل ذكي صبور لانه لا يجتمع الصفتان الا على الندرة
اذ الذكا يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة و
قلما يتفق الاعتدال الذي يتوليان خيرا ويقومان بر وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله
لما يحب ويرضى تلتمسون مني اي تطلبون ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق
في خلواتي اي حال اعراضي عن الامور البدنية واتصالي بالمجردات النورية لان حقيقة الخلوة
هي ترك المحسوسات والمألوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والافلو كان
في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية عمالتان فهو بعد في فرقة لاني خلوة ومنازلاتي
اي وفي الاحوال التي تحدث عند اتصالي بعالم الربوبية او بعض العقول الملكوتية
وهي اقسام فمنها منازلة اتاوات ومنازلة اتاوات ومنازلة آلهات ولا اتا الى غير ذلك
مما هو مذكور في كتاب باب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تحدث
السالك عند التجرد فيلحظ عندها امورا شريفة من قوطم نزل بي امر من الامور و
كل يقتبس طالبة قبسا من نور الله عز وجل قل او كثر لان الطالب يتبدى من الحواس

١٤ ثم يرتقى الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فيحسب ما تمر السالك يشتد
نوره ويكثر وبحسب قوله يضعف ويقل والعلم اعلم لما سالونى ان اكتب لهم دونى
وانا طالب ولكل طالب قسط فانا اكتب لهم ذلك القسط الذى حصل لى وهو قوا ضع
منه والا فالقسط الذى ذكره هو قسط العظماء المتهيئين لا قسط الفقراء المبتدئين
ولكل مجتهد اى مرتاض مجتهد ذوق نقص او كمل لان المجتهدين وان اشتركوا فى
وقوعهم فى المراتب العالية لكنهم على التفاوت فان كانت المرتبة اعلاها فهو فى اكمل
الاذواق وان كانت ادناها فهو فى انقصها فليس العلم وقفا على قوم هو رد على قوم
يقولون ان الحكمة كانت عند الاوايل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مرتبة
الاوايل ليتعلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين اى ويمنع عنهم ان يبلغ
المتاخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل واهب العلم اى العقل الفعال الذى
هو بالافق المبين اى فى افق عالم العقل هو حده ونهايته ما هو على الغيب بضنين اى
على ما غاب عنك بل عن الاوايل من الامور الخفية والاندراجات الكونية ببخيل وشر
القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد اى السير والسلوك الى الله تعالى لان خيرها ما
بسط فيه بساطه ولهذا قال النبى صلى الله عليه وآله خير القرون قرنى لانه كان فيه
اجل المجتهدين ثم الذى يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف لاجتماع
بتزايد القرون والقرون ثمانون سنة وقيل ثلثون سنة وانما ذكر البساط لانه
مما يجلس عليه ويتمكن القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه
سير الافكار اى سيرها المؤدى الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة
ترتيبا خاصا لتتادى منها الى المجهولات والختم باب الكاشفات اى افضلها المؤدى

الى الحكمة

الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشئ ٥:
للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب او حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير
فكر وطلب او بين النوم واليقظة او ارتفع الغطاء حتى يتضح جلية الحال في الاول والمتلفه
بالاخرة اضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وانت طريق المشاهدات
المشاهدة اخص من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور
لكن المصنف قال في رسالته المسماة بكلمة التصوف المكاشفة هي حصول علم للنفس
اما بفكر او حدس او بسانح غيبي متعلق بامر جزئي واقع في الماضي او المستقبل او المشاهدة
في شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خصه بعض الناس بما
يرقم من الصور الغيبية في الحس المشترك فيرى ظاهرا محسوسا وان كان في زماننا
جماعة من الجهال يظنون دعابة المتخيلة اذا استمرت بهم مشاهدة وقد رتبت لكم
قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاودة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين و
لخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية
المشتمل على قواعد كثيرة ومحضت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفي بعض
النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق
وقبل اتمامها شرع فيها ثم عمها في اثنائها عند معاودة الاسفار والملال ونحوها
عنها وصنف غيرهما كالمقاومات والمطارحات ومنها ما ثبته في ايام الصبى
كالالواح واليها كل واكثر مسائله وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق والكشف
مشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف وطريق من
من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة

القليلة

القليلة الاستعمال بين فيه اشياء كانت في طريقتهم غير محصلة ولا مهذبة وهذا قال
ناظم واضبط واقل تعبا في التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرر قواعدها وتهذب
مطالبها وتلخص فوايدها عن زيدها ولم يحصل له اولا بالفكر بل كان حصوله بامر اخر
اى بالذوق والكشف لما اوتيه من الرياضات والمجاهدات ثم اى بعد حصوله له
بالذوق والكشف طلبت الحجة عليه اى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن
الحجة مثلا ما كان يشككني فيه شكك لان حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان
ليمكن ان يتشكك فيه بما يورده الخصم وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدأ الاول
والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كل ما يدرك بالكشف والذوق
وجميع ما يبتنى عليه اى على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعي وبعض الالهي بالجملة اكثر ما يدرك
بالفكر وغيره اى وغير ما يبتنى على علم الانوار كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبتنية
على غير علم الانوار يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل من الحكماء المتألهين
والعرفاء المتقدمين لان الاذواق اذا لم يكن فيها امر لحقايق وتواطئت فيصدق بعضها
بعضا وهواى المذكور من علم الانوار ذوق امام الحكمة وربيسها فلا اظن لانه موافق
للمذكور في كتب كالكتاب المسمى بطيماوس وبفاذن وفي رسائله ايضا ومطابق لحكاية
بعض معاريج صاحب الايد والنور اى النعم الظاهرة والباطنة لان الايدى جمع اليد
وهو النعمة وانما حذفنا الياء لانه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الاصل مع الالف
واللام فيقولون في المهتدى المهتد وهو كقوله تعالى اولوا الايدى والابصار اى
البصائر وهي شدة النور الباطني النفس الذي هو السبب في ادراك الحقايق وهي معنى
النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة والقدوة الباحثين هو ارسطو

وهو

وهو حسنة من حسنات افلاطن وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطن مع
البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذى ليس وراءه تجرد ولهذا
كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العلمية وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس
الى زمانه ترامى الى زمان افلاطن من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذ قلس وفيثاغورث
وغيرهما اى وكذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن ادهرمس الهرامسة
المصرى المعروف بادريس النبى عليه السلام الى زمان افلاطن والعظماء الذين بينهما كانباذ قلس
وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية
ومن بعده فقدت الحكمة البحتة وماز الت تخرج زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى اظلمت
الاصول المحتاج اليها وانما سمى هرمس والد الاثر اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات
وكثيرا من العجائب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء
العظماء ولان الاسطوانة ما يقف ويعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء الاجلة عليهم
اعتمدت الحكمة وبهم ثبتت قواعدها فمنهم اساطين الحكمة استعارة وكلمات الاولين
مرهونة فان هرمس وانباذ قلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يمزجون
فى كلامهم امثلة تشحيذ الخاطر باستكناد الفكر وتشبيها بالبارى تعالى واصح الثوابت
فيما اقوابه من الكتب المترلة المرهونة لتكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص بظاهرها
والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا للصلوة ومنى
وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه
فيجحدونه ويردونه بما يكون ذلك سببا لهلاكهم اولئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة

عدة له على الكتاب الشرعية والفجور ويفضى ذلك الى فساد العالم ولئلا يتوانى طالبها

التذكي عن بذل الجهد في اقتنائها بالظهور لها بل يقبل بكليته عليها للغوص فيها واما البليد
والكسلان ومن ليس لها اهلا فيستصعبها لدقتها ولا يحوم نحوها ولهذا لما عذل
افلاطون ارسطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب بانى انما اظهرتها وكشفتها
لكن قد اودعت فيها مهاوى وامورا غوامض لا يطلع عليها الا الشرير المفرط من
الحكما وهو اشارة الى ما رمز منها وصار تعليما اى على الاولين وان كان متوجها
على ظاهرها قايلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز ليتوقف الرد على فهم المراد
لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون
على ظاهرها قايلهم لغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز وقد
ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان الرد على الرمز سوء يانس في مناقضة ارسطوطاليس
للافلاطن وعلى هذا يبتنى قاعدة الاشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكما
الفرس مثل جاماسف وفرشادشور في بعض النسخ فرشادشير وبوزرجمهر ومن
قبلهم واى على الرمز يبتنى قاعدة اهل التشرق وهم حكماء الفرس القايلون باصلين احدهما
نور والاخر ظلمة لا نه رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب
والظلمة مقام الوجود الممكن لان المبدا الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان
هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخاضعين عمرات العلوم الحقيقية ولهذا
قال النبى صلى الله عليه واله فى مدحهم لو كان العلم بالثريا لتناولته رجال من
فارس وقد احيى المصنف حكمهم ومذاهبهم فى هذا الكتاب وهو بينه ذوق
فضلاء يونان وهما ان الامتان متوافقتان فى الاصل وهم كما ذكر مثل جاماسف
تلميذ زرادشت وفرشادشير وبوزرجمهر المتاخرون قبلهم مثل الملك كيورث

وطهمورث

وطهموث وافريدون وكيخسرو ونردشت من الملوك الافاضل وقد تلف حكم
حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم و
المضمّ ما ظفر بها طراق منها وربما موافقة للامور الكشفية التشهودية استخنها و
كلها وهي اى قاعدة الشرّ في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القايلين
بظاهر النور والظلمة وانهما مبدان اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل
من يثبت مبدأين موثرين في الخير والشر كالقدرية حكمها وكانه الى هذا المعنى
اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والحادمانى اى وليست قاعدة الحادمانى
البابلى الذى كان مضرا لدين مجوسى الطين واليه ينسب الثنوية القايلون بالهين احدهما
اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق
وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى الشبه الباطلة وما يفضى الى الشرك
بالله تعالى وتنزه اى وليست ايضا قاعدة ما يفضى الى الشرك بالله كقواعد مذهب
بعض المشركين من الملبين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحادمانى خبر ليس فيضبط وهكذا
وجدته مقيدا فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروة على المصنف مضبوطة وعلى هذا فيكون
ما يفضى الى الشرك بالله منصوبا المحل وساشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولى
وفى تلك النسخة كذا لتكون النسخة على ذكرك ولا يحتاج الى التطويل فى التعريف ولا

تظن ان الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص
قائم بما عنده الحج والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهى تقتضى
صلاحه وهو بالحكماء المتالهين الشارعين للشرايع والموسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو
الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحج الله ويؤدون بها الى اهلها عند الاحياج

بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض الباري ولو خلا الزمان ماعنهم لعظم الفساد و
هلك الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص
بهيكل نظام عموم الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
والى تقعير الاخمصين واشياء اخر من المنافع التي لا ضرورة اليها في البقاء بل هي نافعة
فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضي
هذه المنافع ولا تقتضي ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم يحكم بين على
سبيل الحدس وهو خليفة الله في ارضه لانه يخلفه في العلم والرياسة واصلاح العالم
اذ لا بد للباري تعالى في كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقي يصل اليه الفيض
والهام بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العالم
الحقيقية والقائمون بحج الله وبيناته ومصلحو بريته خلفاء الله في ارضه على خلقه و
هكذا يكون ما دامت السموات والارض وهكذا يكون لله في الارض خليفة ما دامت
والارض لما سيظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السما والارض ويلزم من دوام
الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف

بين متقدمي الحكماء ومتاخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح
والتعريض لما علمت ان الاوايل كانت عادتهم ان يرمزوا في كلامهم ويعرضوا في حكمهم
لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان يلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية
وحجب رمزية لما فيه من الفوايد المذكورة والكل اي من متقدمي الحكما ومتاخريهم قائلون
بالعوالم الثلثة اي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمي الاول عالم
الربوبية فان اراد المظ رحمه الله ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى

متفقون على التوحيد اى كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعالى و
من جميع الوجوه لا نزاع بينهم فى اصول المسائل المهمة التى هى الالهيات كقدم العالم
وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته
عين ذاته وانه يفعل بالذات وامثال ذلك من اصول مسائل الحكمة وانما نهاتها واما
الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول يعنى ارسطوطاليس
وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على ح
يفضى الى الازراء باستاذه يشير الى الشيخ ابى على بن سينا حيث قال فى اخر منطق
الشفا فى تفخيم قدر ارسطوطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما
وشا عمن تقدمنا فى الالهيات الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وافرادكل
قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر
قد كددنا انفسنا واسهرنا اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد
من يأتى بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظر وا معاشر المتعلمين
هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ما اخذنا مع طول المدة
وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال
فى تحقير افلاطن واما افلاطن الالهى فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه
وكلامه فلقد كانت بضاعته فى العلم مزجاة ومن جملتهم اى ومن جملة استاذيه جماعة
من اهل السفارة اى اهل الكتب السماوية او اصلاح الناس من سفرت بين القوم اسفر
سفارة اى اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والكتار عينا اى النواميس مثل
انوشاذيمون اى شيث بن ادم عليهما السلام وهرمس اى ادريس النبى عليه السلام واسقليبو

اى خادم

٢٢ اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو ابو الحكماء والاطبا وغيرهم اى ومن جملة اساتذته جماعة
من غير اهل السفارة ومثل غيرهم ليكون عطفا على اسقليبوس لا على اهل السفارة ويكون
الغير من اهل هاج بخلاف التقدير الاول وانما سمى الثلثة وهم من عظماء الانبيا الجامعين
بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا اتفقوا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة
الا ان اخذنا العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورث وهو عن
انباذقلس وهكذا اخلف عن سلف حتى ينتهى الى الامناء الناشئين وهرمس و
استاد الاستاد استاد واما الاثر تلميذ كتبهم وكلامهم فكانوا عاملين له بالحقيقة
ولو انصفنا بوعلى لعلم ان الاصول التى بسطها ارسطوطاليس ماخوذة عن افلاطن
واثر ما كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور
الكثيفة الجليلة والذوقية التى هى الحكمة بالحقيقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة
الشريفة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل الغير المهتم والمراتب
اى مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهم اى الحكماء على طبقات وهى هذه هى عشر على ما ذكره
وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا فى التاله والبحث اى فى الحكمة الذوقية
والبحثية او فى احديهما فقط فلا يكون متوغلا فى شئ منهما والاول قسم واحد والثانى
ستة اقسام لان المتوغل فى احديهما اما ان يكون متوسطا فى الاخرى او ضعيفا فيها
او خاليا عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هى الحاصلة من ضرب الثلثة التى هى
التوسط والضعف والخلو فى مثلها لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالى عنهما لمنافاته
لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما وترجع الثمانية الباقية باعتبار طلب المتوغل الى ثلثة
لان كلا منهما اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او فى احديهما فقط فالاقسام عشرة

لاغير وهذا الحصر مما ينتهي عليه المتن لدام الله فضله وكثر في الملوك الافاضل مثله
احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ
التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور وظرائهم
من ارباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التأله وهو
عكس الاول اذ المراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من
اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي
متوغل في التأله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين
موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث
الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و
تفصيل الجمل وتميز العلوم بعضها من بعض مع التبحر والتهذيب لان هذا ما تم الا
باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب هذا الكتاب ورابعها وخامسها حكيم
الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه وسادسها وسابعها حكيم متوغل
في البحث متوسط في التأله او ضعيفه فالسادسة عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة
وثامنها طالب للتأله والبحث وتاسعها طالب للتأله فحسب وعاشرها طالب للبحث
فحسب فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة اي رياسة العالم العنصري
لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و
ان لم يتفق اي لندرته وعزته فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث لان شرف التأله
افخم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل
من التأله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذي

لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد يخلو عن الاولين لندرتهما ولا يخلو
الارض عن متوغل في التالة ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث
الذي لم يتوغل في التالة فان المتوغل في التالة لا يخ العالم عنه وهو احق من الباحث
فحينئذ لا بد للخلافة من التلقي لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه
ما هو عمدته اي ياخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة فالمتالة له قوة الاخذ عن البار
والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحي والباحث لا ياخذ شيأ الا بواسطة المفكر
والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط ولستا نعني بهذه الرياسة
التغلب اي ليس المراد من قولنا ظله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون وقد لا يكون
بل المراد ان استحقاق الامامة والقدوة له لاتصافه بالكمالات بل قد يكون الامام المتالة
مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوي الشوكة والملك وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث
وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضي الله عنهم وقد يكون خفيا وهو
الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول كسائر متالهي الحكماء
والصوفية من المشهورين والخاملين والمتالة الخفي يبقى قطبا وفي كل عصر وزمان
يكون منهم جماعة لا ان عمتهم كالا يكون الا واحد كما جاء في الاخبار النبوية واذا كانت
الرياسة بيده اي بيد المتالة بحاتا كان ام لا كان الزمان فوريا للتمكن من نشر العلم و
الحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضا بقوة نفسه
بالعلم والعمل كزمان الانبيا عليهم السلام ومتالهي الحكما واذا خلا الزمان عن تدبير الهي
اي عن تدبير الهي مستند الى استنابة نبي وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزماننا هذا الضعف التراجع

وتواتر

وتواتر الوقايع وانظام السبل والمناهج المحكمة والمدارس الآنية والمدارج العقلية
واجود الطلبة طالب التالة والبحث توجهه الى جمعه بين الكمالين ثم طالب التالة ثم طالب
البحث لان طالب التالة طالب للخلافة التي هي المقصد الاصلي بخلاف طالب البحث فانه
لا خلافة له ولان طلب حصول اليقين بالتالة اقرب من طلبه بالبحث لصرف كثير من
البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التالة والبحث لاشتماله على الحكمتين
لما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم و
قواعدها كالمنطق والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتالة او يطلب التالة
فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكثيرة الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على
اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المأخذ ولا بحث في هذا الكتاب
ودعوة الامم المجتهد المتالة او الطالب للتالة اي الامم المجتهد في الانظار والافكار
سواء كان واصلا الى التالة او طالبا له واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون
قد ورد عليه البارق الالهي وهو فوران فيض من المجردات العقلية على النفس الناطقة
عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية اثر وخامة به تعلم
المجردات واحوالها وهو اكسير الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم
يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على دقايق اسراره ولا يفهم ما يتوقف من تعريف ذوات
المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجرد
فلا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا
موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية فانه
ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه باليقين

فهديه صراطا مستقيما لا ان يضله ضلالا مبينا وصار وروده ملكة له
بحيث تلحظ النفس متى شاءت وتمكن من استنباطه ليتمكن ان يبني عليه ما يحتاج
اليه من الاحكام هذا هو المدرج الذي اعظم ان يحصل له الملكة التامة التطامة و
هو اخر المراتب كما سنبينه في قسم الانوار انشاء الله ثم وغيره اي وغير من صار
ورد البارق ملكة له لا ينتفع برأي بهذا الكتاب اصلا سواء كان الغير من اصحاب
البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين
فانها هي المستقرة للبحث وحده محكمة لابتنائها على قواعد بعضها ضروري وبعضها نظري تثبت
بامور نظرية وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول و
تباين المآخذ لان اصل القواعد الاشراقية وماخذها هو الكشف والعيان واصل
قواعد المشائين البحث والبرهان بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي
لوامع نورية عقلية يكون مبنى الاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقية فان من هذه
القواعد اي الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ما يبتنى على هذه الانوار اي بعضها على
ما يدل عليه لفظ من التبعيضية في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد
يبتنى عليها بل بعضها والبعض الاخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على
ما في الكتاب حتى ان وقع لهم في الاصول اي الاصول التي يبتنى عليها القواعد الاشراقية
وهي السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم المخلعة اي بالنفس المتخلعة عن البدن
المشاهدة للمبادي العقلية والسوانح النورية وكما اتا شاهدنا المحسوسات كالكواكب
والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها و
بطؤ حركتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها

وحركاتها وسكناتها وسيار التغيرات الطبيعية ثم بنى عليها اى على تلك الاحوال المتيقنة
من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة كالهيئة وغيرها اى من المسائل الطبيعية المبنية
على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكذا مشاهد من الروحانيات
اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعاتها وبعض هياتها النورية ثم تبنى عليها اى
على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية ومن ليس
هذا اى مشاهدة الانوار وبنا المسائل الالهية عليها سبيلة بل تعويله فى تحصيل العلوم
على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة فى شئ اذ لا اعتماد على علمه
حكمة وسيعلب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمى اليونان
ومتاخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الاسئلة الواردة عليهم وتخبطوا
فى القيل والقال وتمسك الاحق على السابق ولم يتفقوا على شئ بل كلما دخلت امة
لعنت اختها وهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلوا عن الريب والشك
ولا يسلم عن الطعن والقدح والالة الواقية للفكر وفى اكثر النسخ والالة المشهورة الواقية
للفكر يعنى المنطق لانه يصون الفكر عن الخطاء فى انتقالاته من المعلوم الى المجهول اصلنا
ههنا مختصرة مظبوطة بضوابط قليلة العدد لتصون الذهن عن البلد والخاطر
من التبلد كثيرة الفوايد لكونها الباب بما يحتاج اليه فى هذا الفن مع تصرفات لطيفة
وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال الى الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد
هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك لانه رد القضايا كلها الى الموجبة
الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية كلية بالاقتران والسالبة موجبة
بالعدول واما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة

فكلام لا طايل تحته على ما سيتضح عند الكلام عليه وجعل غير الضروري ضروريا
بجعل الجهة جزء المحمول وهي اى هذه الضوابط القليلة كافية للذكي اذ الجود فحد
وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينفعه
الكثير وللطالب الاشراق اى كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو سبيله من شروق الانوار
ولمعان البوارق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب ومهمات المسائل لان النور الساطع
هو اكسير المعرفة والحكمة وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق
هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد منه في هذا الفن وان كان على سبيل
الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات
والمطارحات والشفا والنجاة ونحوها ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين
القسم الاول في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده
وقد جعلته ثلثة اقسام الاول في المعارف والتعريف والثاني في الحج ومباديها والثالث
في كيفية حل المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار واليه
اشار بقوله وفيه ثلث مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة
مبادي الوجود وترتيبها الى غير ذلك كما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى العزيز
واعلم ان الواجب على من يشرع في شرح كتاب ككتاب المنطق على ما شرع فيه شلا
ليقابس عليه غيره ان يتعرض في صدره لاشياء سماها القدماء الرؤس الثمانية **احدها**
الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا **وثانيها** المنفعة
وهي ما يتشوقه الكل طبعا ليتحمل المشقة في تحصيله **وثالثها** السمة وهي عنوان الكتاب
ليكون عند الناظر اجمالا ما يفصله الغرض **ورابعها** المؤلف وهو مصنف

الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرطهم ان يحترزوا
عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن
رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه **وخامسها** انه
من اى علم هو ليطلب فيه ما يليق به **وسادسها** انه في اى مرتبة هو ليعلم على انه
علم يجب تقديمه في البحث وعن اى علم يجب تاخيره فيه **وسابعها** القسمة وهي ابواب
الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به **وثامنها** انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل
والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم
ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال
والحق والباطل في الاعتقادات وفضيلته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية
لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من الكمال لان كمال
الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو النجاة
والعقبى والحكمة التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو المطعم الهني والمنكح الشهي
والمسمع اللهي والملبس الحسن وفساد الامر وازواج الفعل ونحوها والنطق بعضه فرض
وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسامه لانه للخطاب مع القياس ٣
الغير ومن اتقن النطق فهو على مدرجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير متقنة
وهي ما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كخاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على
النظر الى ضوء لا لخلل في الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب والذي يصدر
من غير المنطقي كرمية من غير رام وكمداواة تجوز وقد يندر للمنطقي خطا في النوافل دون
التهمات لكن يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية لكن اراد اجمال حساب

وغلط

وغلط فيه يمكنه استدراكه بعقد مرتين او اكثر فالمنطق هو الالة العاصمة للذهن عن
الخطأ والزلل الموصلة الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله وهو
علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بالتعيين حزازة من شرب
ماءها وتظهر بها اسربت في حوار جرشنة مبلدعة طويت لها المهامه ولم يتكاده جبل
قاف ولم ترتبه الزبانية فدهدهته الى الهاوية ويخف على المأحمله ولا يغرق في البحر
المحيط وهو في جوار عين الحيوان الراكدة من اغتمر فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال
انا قانع بما اعلم ومالي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة
والنحو والشعر والترسيل والفقه والكلام والطب والحساب فهو كحمار مر بقول
انا قانع بما انا فيه ومالي حاجة الى السلطنة والسرير والتاج وسمة المنطق وهو مشتق
من النطق الداخلي وهو القوة التي ترسم فيها المعاني والمنطق يهذبها وموالف المنطق
اي مصنفه هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له ويقوله
ميراث ذا القرنين وقد بذل المصنف خمسمائة الف دينار وادر عليه كل سنة مائة
وعشرين الف دينار وقد حافظ على شريطة المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما
كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا
ولا في الاخرة وامثالها مما زادها المتاخرون وعن النقصان مما يجب كالصناعات
الخمس على ما نقص منها المتاخرون بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر
وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه من اي علم هو فهو جزء من العلم
المطلق والذي يتوصل بها الى سايل العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الة اخرى
لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة متقدما اي منظم تؤمن فيها الغلط فلا يحتاج

الى منطق

الى منطق اخر قبله كالحساب والهندسة ونسبته الى الرويّة كنسبة النحو الى الكلام والعروض
الى الشعر الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق
فى طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيدا بتاييد سماوى فيكون نسبته الى المرويّ
كنسبة البدوى الى المتعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا
ملوكا لا ليتعلموا منه الاقترانيات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا
الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن فالحكمة
لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة
واما انه فى اى مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل
الاجمال فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه
وبعلمها ما عليه الواجب مما ينبغى ان نكتسبه بتعلمنا لنصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود
ولنستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهى تنقسم بالقسمة
الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التى لنا ان نعلمها ولیس لنا ان نعلمها سميت
حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التى لنا ان نعلمها ونعلمها سميت حكمة عملية وكل
من الحكمتين تنحصر فى اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان يحتاج
فى وجوده وحدوده اى فى الخارج والذهن الى المادة والعلم به طبيعى وهو العلم
الاسفل واما ان يحتاج فى وجوده ولا يحتاج فى حدوده الى المادة والعلم به رياضى
وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا فى وجوده ولا فى حدوده الى المادة والعلم به
الهى وهو العلم الاعلى ومبادى هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية

على

على سبيل التنبيه ويتصرف على تحصيلها بالكمال القوة العقلية على سبيل الحجة و
اما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد
فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي و
علم السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبدء هذه الثلثة من جهة
الشريعة الالهية وبها يتبين كمالات حدودها ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية
من البشر بمعرفة القوانين العلمية منها وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات ففايدة
الحكمة الخلقية ان يعلم الفضايل وكيفية اقتنائها التزكو بها النفس وان يعلم الرذايل
وكيفية توقيها ليتطهر عنها النفس وفايدة المنزلية ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان
يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة المنزلية التي تقع بين زوج وزوجة وولد
ومولود ومالك ومملوك وفايدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص
الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي
سياسة الملك وبازاء التي انما تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه
امهات العلوم وكل علم جزئي فلابد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق
من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة كذا العلم اما ان يطلب ليكون
الرئيس اعداه اولا والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد
تنقسم الى قسمين الى ما يتعلق بالملك وتسمى علم السياسة والى ما يتعلق
بالنبوة والشريعة وتسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة
وليس ذلك بمناقض لان جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من
جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر

الى المقارنة

المادة الجسمية في الوجود العيني اولا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي
والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها البتة كذلك الحق والعقول والنفوس فهو الالهي
والاول هو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول
وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن العرض لا بالذات اذ لو اقتصرت
بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين
القسمين كما علمت واذ عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق
وتقويم الفكر بعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط
في كتاب فضول البدن الذي ليس بالتقي كلما عذوبة انما تزيده شرا وويبا لا الاتري
ان من لم يتهذب اخلاقهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا مسلك الضلال
واخرطوا في مسلك الجهال والغواة ان يكون نوامع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا
الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدايع التي وردت الشرايع دبر اذانهم الحق
تحت اقدامهم متحلين لطريقهم حجة ومتطلبين لضلالتهم حجة وهي ان الحكمة ترك
الصور وانكار الظواهر اذ فيها يتحقق معاني الاشياء دون صورها وبمارستها يطلع
على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطرهم ببال ان الصور مرتبطة بمعانيها و
الاشياء مبنية على حقايقها وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما لهوا والله
عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السرايرو تبدى الضمايرفانهم ابعد
الطوايف عن الحكمة عقيدة واظهر المعاندين لها سيرة واما الثاني فليستانس طباعهم
الى البرهان والقسمة وهي ابواب المنطق لتعتادنا تاعوجي وهو بحث الالفاظ الخمسة
وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وبارمينياس وهو القضايا والقياس والبرهان

والحد

٣٤ والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهي المغالطة والشعر والانحاء
التعليمية كلها موجودة في المنطق فالتقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس
الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتي الى النوع والجنس و
الفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والحد
اي فصل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوام بخلاف الاسم فانه يدل
عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل بذلك
فهذه اقسام المنطق واجمالك العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ في هذا
الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت
التعريفات الحدية والرسمية على ما ذهب اليه المشاؤون باطلة عنده ولم يورد الا القليل
الخسيس على الترتيب ولا المقبول لاستاذ الفائدة منها في المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد
الاسئلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يصون الذهن

٣ ان تحصل به المعنى في الذهن سواء كان مطابقا للمثل او لا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط فان تجريد الصور عن المواد

عن الخطأ اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد المخصوصة بخصوصه
لا الصور المقترنة به ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف ليجمعوا في ذلك بين
ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تجريد الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للوقوع
في الجادة ولا الجدل ولا الخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة
اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيد وذكر من الاقسام الا يقين
الباقية وهي القضايا والقياس والبراهين والمغالطة ما هو اهم مطالبة واقرب
الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي
شيئا الا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته لما قال في المطارحات من ابتناء مباحثه

على الامور الموهومة واما العلم العملى فاشرف ما فيه بيان رياضات العارفين و
كيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما فى هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى عليك
مفصلا انشاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها
توصل الى مجهول وهى عوارض تعرض للمعقولات الاولى التى هى صور الماهيات
فى العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين والوسط الى غير ذلك
كان محل نظر المنطقى بالذات المعانى لكن المنطقى يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة
الى نفسه فلان العمل فى هذا العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان
المخاطب مع الغير لابد وان يكون بلغة من اللغات باختلاف الطبايع ولولا ذلك لما
احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه لا فخر فى مجرد اللغة على ما يفتخر بها الجملة ولان التصور
مقدم على التصديق شرع فى مباحث التعريف وقال المقالة الاولى فى المعارف
اى معلومات الانسان والتعريف اى تعريف الاشيا بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط
سبعة ولان المنطقى لابد له من النظر فى الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما يقل افتتح الكلام
فى مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال الضابط الاول وهو فى دلالة
اللفظ على المعنى وهى كون بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهى اما ذاتية
كدلالة الراح على اذى الصدر والعناء على وجود المغنى وكون نرجس اخرس او فصيحا وما
شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التى لا تختلف باختلاف الاعصار والامم
ولا تتعلق بارادة اللافظ فان العناية تدل فى جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من غير
ارادة المغنى واما غير ذاتية وهى الوضعية التى تختلف باختلافهما وتتعلق بارادة ان لا يس
لم دلالة لذاتة والا لكان كل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشئ لذاتة لا ينفك عنه ولولا

قوله دلالة اللفظ على المعنى اه الدلالة لغة كون الشئ بحيث يعلم من آخر وتعلم الدلالة والدليل والدال والمدلول والمدلول عليه والمدلول له والمدلول به والمدلول فيه والمدلول عنه والمدلول اليه والمدلول منه والمدلول عليه والمدلول له والمدلول به والمدلول فيه والمدلول عنه والمدلول اليه والمدلول منه

كان لفظ نرجس للاخرس ولفظ الراح للمغنى ولفظ العناء للوجود وبالعكس ولا يخفى ان

المقالة الأولى في المعارف والتعريف

قوله قدس سره دلالة على المعنى اه لم يقيد بجميع المعنى الذي وضع دلالة على تمامه لانه ذكر منها بالتركيب صريحا او كناية لانه مقابل الاول البعض ومقابل الثاني النقص وكان كل مجموع يشتمل على بعض كذلك كان متضمنا لما يوجد في التضمن والفرق بينهما بشبه الفرق بين العدد والكسر فتدبر

كان كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك فليس كذلك فالدلالة الوضعية متعلقة بما اراده اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك الغير يجب تلك اللغة او غيرها او باراده اخرى يصلح لان يدل به عليه والاولان بمعزل عن نظرنا والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد اللافظ ولكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال هو انا اللفظ الدال على المعنى الذي وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق هي دلالة القصد لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزئه المعنى اي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كدلالة الانسان على الحيوان والناطق دلالة الحيطة لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى اي الذي وضع بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم ولم يعرف ان الدلالات الثلثة وضعية وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل بالنعل وهي بسائيها والثانية دلالة التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على المعنى في الثلث لانها اما ان تكون بتوسط وضعه له اولا والثاني وهو ان لا يكون بتوسط وضع اللفظ للمعنى اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان تكون بتوسط وضعه للملزوم الذهني والا لاستحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع لكذا ليرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكهما

بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للانثرى والعنصرى معا ولكل منفردا فان دلالته مطا
على الاثرى مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول
وبالعكس فى حل المطابقة وكذا فى الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس
الموضوع للقرص والشعاع وانما قدم الجزء على المتلازمين عن حدود الدلالات الثلثة حيث لا يفيد
الحصر كما فى صديقى زيد الدال على الحصر دون زيد صديقى ويصير بتقدير الكلام ان دلالة
القصد انما يكون بان يدل اللفظ على المعنى الذى وضع بازائه كما قال الشيخ فى الاشارات
اللفظ يدل على المعنى اما على السبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى د
بازائه الى اخره وفائدة قوله بان يكون اللفظ كذا فى الدلالات الثلث ان لا يدخل التعريفات
الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزءه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد
به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة لا محالة وان كان جزء من المعنى الذى يطابقه
لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وفى الباقى عليه وظن ان تعريف الشيخ الدلالات
لا يعطى الاحتراز عن ذلك لذا هو لم عن هذه الفائدة وكذا ظن فى تعريفات المصنف
للعدول عن الدقيقة المذكورة على انهما لو خلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بالقرينة المعنوية
القائمة مقام اللفظية كما فى تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على
ما صرح به الشيخ فى الشفا ولهذا يغتفر تلك امثال هذه الاحترازات ولا يخلو دلالة
قصد عن متابعة دلالة تطفل اى لا يخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها
اذ ليس فى الوجود ما لا لازم لابناء على ان كل موجود لازم واقلة انه ليس غيره او انه
شئ وهو ليس بشئ لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا وليس غيره
فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل جهتية

حركتبه

مركبة لازم ذهنى يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها ذهنا الذى هو
عنر عند تصورها واما ما يستلزمها فان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع
بدون المتبوع مع انهما تابعان لها لان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازمه
ولكنهما اى ولكن دلالة القصد اى المطابقة قد يخلو عن دلالة المحيطة اى التضمن اذ
من الاشياء ما لا جزء له والمراد ان المطابقة لا يستلزم التضمن ليخلفه عنها فيما لا تركب
فيه عند العقل كالبسايط العقلية وهو صحيح والعام كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص
كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض
العلماء والا لدل عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان
لا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء مفهوم الحيوان ولا لازمه الذهنى ولهذا
لو قال ما رايت حيوانا فلا ان يقول ما رايت انسانا اى فيصح منه ويمكنه ان يقول هذا
ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول ما رايت جسما او
متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فاظنك بما يدل مطابقة كالحيوان
على الانسان عند الزاعم الضابط الثانى فى ان العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور
والتصديق فى فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف
على حصول مثال المدرك فى المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية
لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقى الذى يكفى فيه مجرد الحضور كعلم
البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم فى التصور والتصديق
اذ التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى تصورا هكذا و
علم البارى تعالى والمجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول

الضابط الثانی فی مقسم التصور والتصدیق

قول الشارح ویمکن ان یجاب عن الاول انه اعلم ان هذا الجواب غیر سدید لان المطلوب بهنا اثبات العلم الحضوری بالبرهان والذی یشهد بصدور ان العلم بالاشیاء انما یثبت عنا الذی لیس کالابصار ونحوه انما هو وجود صورتها لنا وهو مطلب آخر بالبرهان والذی ذکره هو انه ان لم یکن العلم بالشیء انما یحصل بحصول صورته لنا لزم ان لا یحصل العلم بشیء من الاشیاء ابدا لان حصول الصورة لنا انما یکون بحصول صورتها لقوة ادراکیة ولا یعقل ان یکون ادراک شیء بحصول صورته لشیء آخر الا بعد ادراک ذلک الشیء ادراکا حقیقیا بحصول صورته لتلک القوة فیلزم الدور او التسلسل وهما باطلان وهذا الکلام کما تری لا یدل الا علی ان العلم بالشیء لا یحصل بحصول صورته لشیء آخر ولا یدل علی ان العلم بالشیء لا یحصل بحصول صورته لنفسه فلعل العلم الحضوری انما یحصل بحصول صورة المعلوم لنفس العالم لا لشیء آخر فلا یلزم الدور ولا التسلسل ولا یخفی ان هذا الجواب انما یتم لو ثبت ان العلم الحضوری لا یحصل بحصول صورة المعلوم لنفس العالم وانی لهم باثبات ذلک بل الظاهر ان العلم الحضوری انما یحصل بحصول صورة المعلوم لنفس العالم لان النفس لا تدرک ما یباینها الا بحصول صورته لها وانما تدرک ذاتها بحضورها لذاتها لان ذاتها لا تباینها فلا تحتاج فی ادراکها الی حصول صورتها لها بل ذاتها حاضرة لذاتها ابدا فلا یتصور فیها الغیبة عن ذاتها حتی تحتاج فی ادراکها الی حصول صورتها لها فان قیل ان النفس قد تدرک ما یباینها بالحضور کما فی ادراک قوتها الخیالیة والوهمیة والعقلیة ادراکا حضوریا بعد ما کانت غائبة عنها قلنا ان ادراک النفس لقواها لیس بحضور ذواتها لذواتها بل بحضور آثارها لها فان آثار القوی الجسمانیة کالخیال والوهم والعقل حاضرة للنفس ابدا وانما تغیب عنها ذواتها فادراکها لها بحضور آثارها لها لا بحضور ذواتها لذواتها فلا یلزم من ادراکها لها ادراکا حضوریا ان یکون ادراک النفس لما یباینها بالحضور ولئن سلمنا ان ادراک النفس لما یباینها بالحضور فلا نسلم ان کل ادراک حضوری یجب ان یکون بعد ادراک حضوری آخر فلم لا یجوز ان یکون ادراک النفس لما یباینها بالحضور ابتدائیا من غیر ان یکون بعد ادراک حضوری آخر ولئن سلمنا ان کل ادراک حضوری یجب ان یکون بعد ادراک حضوری آخر فلم لا یجوز ان یکون ادراک النفس لما یباینها بالحضور بعد ادراک حضوری آخر لنفس العالم لا لشیء آخر ولئن سلمنا ان ادراک النفس لما یباینها بالحضور لا یحصل الا بعد ادراک حضوری آخر لنفس العالم لا لشیء

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

قوله وغايته ان يبرهن الخ اعلم ان للقوم في اثبات الصور العلمية في العلم الحصولي الذي هو عبارة عن نحو وجود الاشياء فرقا مشهورين احدهما منسوب الى الشيخ شيرة ولم يجد

متناهيه بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد

المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا وسنبين ان شاء الله

العزيز ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الامور التي نجدها من انفسنا ولا محيد

عنه الى بيان خرج عن الاستدلال على ان ليس ازالة وننبه على انه تحصيل ولان الامر

الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق فيلزم

ان يكون لكل اثر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول

صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل عنه اثر فيك ولم يطابق اي

لما في الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة

ما علمت فالاثر الذي فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك التجدد الغير الحضوري

يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان

منها ممكنة ومنها ممتنعة ويتميز بينها وبين غيرها والعدم الصرف لا امتياز فيه فلها

وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر

الافاضل انه من الجايز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام النيرة

عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها

في تلك الاجرام الغايبة عنا في ادراكنا لكانت مدركة لنا دايما فما كنا ندركها في وقت

دون اخر لكون ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تاثير النفس بكل مدرك منها باثر هو

المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام

غير كافية في ادراكنا لها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول

اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه الودود وفتر العلم بها لكن يجب ان يعلم ان نفي

المقالة الاولى في المعارف والتعريف
قوله وغايته ان يبرهن الخ اعلم ان للقوم في اثبات الصور العلمية في العلم الحصولي الذي هو عبارة عن نحو وجود الاشياء فرقا مشهورين احدهما منسوب الى الشيخ شيرة ولم يجد
متناهيه بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد
المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا وسنبين ان شاء الله
العزيز ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الامور التي نجدها من انفسنا ولا محيد
عنه الى بيان خرج عن الاستدلال على ان ليس ازالة وننبه على انه تحصيل ولان الامر
الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق فيلزم
ان يكون لكل اثر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول
صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل عنه اثر فيك ولم يطابق اي
لما في الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة
ما علمت فالاثر الذي فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك التجدد الغير الحضوري
يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان
منها ممكنة ومنها ممتنعة ويتميز بينها وبين غيرها والعدم الصرف لا امتياز فيه فلها
وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر
الافاضل انه من الجايز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام النيرة
عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها
في تلك الاجرام الغايبة عنا في ادراكنا لكانت مدركة لنا دايما فما كنا ندركها في وقت
دون اخر لكون ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تاثير النفس بكل مدرك منها باثر هو
المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام
غير كافية في ادراكنا لها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول
اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه الودود وفتر العلم بها لكن يجب ان يعلم ان نفي
فنسبة ما الى ذلك العلوم فان
فلت تحقق النسبة فرع تحقق الطرفين
ولكن مدرك ما ليس بموجود في الخارج قلت
الذاهب جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود
واما انه في الذهن فلا نسلم على ذلك التقدير فلا يلزم وجوده
ان نبين ان ادراكنا ادق
ان ليس ادراكنا ادق
ان ليس ادراكنا ادق
ان ليس

الضابط الثاني في مقسم التصور والتصديق

ما نعلم بالضرورة اما نتصور من الامور الممتنع الوجود مع مكابرة واما المثل الافلاطونية

فهي طبايع للانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف به العدد الوارد والا فالعاقل كيف

يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج

ازلا وابدا هذا هو الذي نعلم الورد والجمهور من المثل وسياتي ما هو الحق فيها

انشاء الله العزيز وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل سواء اقترن به

حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات ايضا وخصوصيته

كونه حكما وهو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا

فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم لستا قول مع التجرد

عن الحكم كما قال جماعة من المتاخرين ان الامر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو

التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافي كون التصور شرطا

التصديق كما هو عند الاقدمين او شطرا كما عند المحدثين لامتناع تقوم الشيء واشتراطه

بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع

ويقال لا امتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد

بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير على حين ان الصادق على الشيء اما

الواحد او الكثير وكذا في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا على علم واحد او

يقال التصور مشترك بين الادراك المقيد بقيد عدم الحكم وبين مستمر الادراك و

قيد الاضافة شيء

قيد التصديق هو الاول وقيد التصديق والثاني شرطا وشطره والتصديق هو الحكم على الشيء بالتصور

وجوده او عدمه او وجود حال له او عدمها عنه واتفاقهم على ان الاوليات ربما

ازال الاضافة عنه

وقع الوقف في التصديق بها الحقاء في تصور حدودها يدل على ان التصديق

المقالة الاولى فى المعارف والتعريف

عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلثة والا لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به فى الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه فى مواضع فان قيل التصديق امر انفعالى لانه قسم من العلم التجددى وهو انفعال ما للمدرك والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلى لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما على الاخر الكنه يصدق قلنا انما يصدق مجازا او تحقيقا ان الادراك لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك فالحضور الذى يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق والحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذى لا يحضر منه عنده هذا وان حضر منه حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما فهو التصور والحاضر منه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا والا فمع الشئ غيره وكذا قول افضلهم فى شرح الاشارات وهو ان المتصور وهو الحاضر فى الذهن مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر فيه مقارنا له ويدل عليه ايضا ان المقارن للشئ غير ذلك الشئ لكن قد يطلق احدهما على الاخر مجازا كما فى حرى للمذاب هكذا يجب ان يتصور حقيقتا التصور والتصديق ليندفع الاشكال الاخر التى يورد عليهما كما سبق لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم لكان الحكم خارجا عن التصديق لكنه بعضه او جزءه وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزءه وكان كل تصديق ثلث تصديقات لحصول ثلث ادراكات المقترنة بالحكم وحان

اقتناص

قوله ما شبه اولا الحروف والصفة حيثما فما يلزم منه تقوم الشئ بغيره او اشتراط به بتقومه او اشتراط الموصوف بقيده وشكوا ذلك باجزاء البيت الموصوف بكونها بتقيض البيت من غير لزوم كون البيت متقوما بتقيضه وبالطهارة المشروطة بها الصلوة لزوم كون الصلوة متقومة بتقيضها والذى يقتضيه التحقيق ان الكلام ليس فى مطلق التقوم وبالطهارة والاشتراط بل فى تقوم الشئ بالتقيض الذى ليس بجزء منه ولا بشرط فيه ف

اقتناص التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت من ان الحكم هو الفهم الادراك المقترن بالحكم لا نفس الجزء والثاني بان التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصورته مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور بعض من ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير متجه لان المراد بالتصديق فلا نسلم انه انفعالي قلنا اراد به الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان منتجا لانا نقول التصديق كيفما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا يكون حكما لانه فعل الى آخر ما ذكرنا والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلي اصطلحنا عليه بالمعنى العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعناه مشتمل الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا يمتنع مثله كالاله لان نفس تصور معنا لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفوس الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب لذلك بناء على ان النفوس

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

البشرية المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح الا على تقديرات ثلثة اولها ان
النفس لا تعدم بموت البدن وثانيها ان لا يمتنع تعلق النفس بعد مفارقة البدن الى تدبير
بدن آخر انساني وثالثها بان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زماني بل يكون قبل
كل شخص شخص آخر الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيها والامثلة وان لم يوافق لا يضر عدم موافقتها لكن الغرض
بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ انما لم يتصور فيه الشركة لفظا
اصلا وهو المعنى الجزئي هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئي
باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية
انما يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض فكذا الكلية وكل معنى كالانسان مثلا
يشمل غيره كالحيوان مثلا الشمولة للانسان وغيره فهو اي ذلك المعنى المشمول
وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل وهو العام سميناه المعنى المنحط لان المعنى
المشمول كالانسان منحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله
الشامل والعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عموما مطلقا كالحيوان
والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض والا يخرج من ذلك غير متباينين المتساويان
وهما اللذان يشمل كل واحد منهما جميع افراد الاخر كالانسان والناطق والمتباينان
وهما اللذان لا يشمل شئ منهما شيئا من افراد الاخر كالانسان والفرس ووجه
الحصر في الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه الثاني
الاخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالاول
صدق هو الاعم مطلقا والاخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كل فان صدق

اعلم ان الصورة العلمية عند الاوائل هي ادراك الصورة الحاصلة عن الشيء في العقل
فالعلم الحصولي هو حصول الصورة الذهنية وان اردتم انا نحكم
على الصورة الذهنية بوجه ينتهي اليه الحكم حين عدمه
فذلك ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذ ليس فليس وان
اردتم انا نحكم على الشخص الخارجي بواسطة الصورة الذهنية
فذلك مسلم لكن لا نسلم ان الحكم حينئذ على الصورة
بل على الشخص الخارجي بواسطة الصورة
وقد يقرر الاشكال باجاب عنه بعضهم ان اردتم انا نحكم
بقولكم
انا نحكم على زيد حين
عدمه انا نحكم على نفس زيد
الخارجي فذلك مما لا طائل اذ المعلوم بالذات
في العلم الحصولي هو الصورة الذهنية وان اردتم انا نحكم
على الصورة الذهنية بوجه ينتهي اليه الحكم حين عدمه
فذلك مسلم لكن لا نسلم ان الحكم حينئذ على الشخص الخارجي بواسطة الصورة
بل

التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتضي الا بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت
من ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزءه والثاني بان التصديق
الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصورنا مكتسبة
لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق
حضور بمجرد منه ان النسبة وانتم اوغيرواقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات
الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتضي الا بالحجة هو التصديق بمعنى
الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتضي الا
بالقول الشارح لا يتم السؤال الاول غير متجه لانا نختار ان اراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه
انفعالي وان اراد به الحكم مع التصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل لو
كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان متجها لانا
نقول التصديق كيفما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا يكون
حكما لانه فعل الى اخر ما ذكرنا والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى
الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلي اصطلحنا عليه بالمعنى
العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعنا
ثم الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله وممكنا
معدوما كالجبل من ياقوت وموجودا واحدا يمتنع مثله كالاله الآن نفس تصور معناه
لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن كالشمس
عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس
الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب لذلك بنا على ان النفوس

قوله كما لا اله الا الله اعلم ان التشبيه وقع في كلامه اما صحيح او لا اما الاول فلان الوجود الرابطي وهو وقوع نسبة حكمية صادق عليه ان اريد بالمفهوم ما يقابل الوجود العيني وان اريد به ما يقابل الوجود الرابطي فليس كذلك وكذا الوجوب بالغير والامكان الخاص ان اريد بالمفهوم ما يقابل الوجود العيني فصادقان عليه وان اريد به ما يقابل الوجود الرابطي فليسا كذلك واما الثاني فلان الوجوب بالغير والامكان الخاص ان اريد بالمفهوم ما يقابل الوجود العيني فصادقان على نفس الوجوب والامكان الخاص وان اريد به ما يقابل الوجود الرابطي فليسا كذلك لان نفس الوجوب والامكان الخاص ليسا بقضية ولا جزء قضية

المقالة الاولى فى المعانى والتعريف

قوله فى الصفحة ٤٤

المقابلة
كالحيوان فانه
مركب من جسم وشئ
يوجب حيوناة اعلم ان
التركيب فى الحيوان لكون الحيوان
المركبات الخارجية يصح اعتباره بحسب الهيئة
ويصح بحسب الوجود واذا اخذ تركيبه بحسب الهيئة
كان مركبا من الجسم الذى هو بمعنى الجنس لا الذى
هو بمعنى المادة ومن ذى مبدء الحيوة بالمعنى الذى
هو فصل لا بالمعنى الذى هو صورة و
ذلك لان التركيب للهيئة
انما يكون من الاجزاء
المحمولة اعنى
الجنس
والفصل لا من الاجزاء الوجودية وهى كانت
المادة
والصورة فالحيثيتين
او فارجيتين كما المادة والصورة
الخارجيتين وقد بينت الفرق بين الجنس
والمادة فى الاجناس وقد اتضح ايضا
بحسب الوجود وكذا بين الفصل والصورة واذا اخذ تركيبه
خارجيا كالحيوان المركب من الانسان المادة والصورة لم يكن
ذهنيا فقط كالستواء المركب من البدن والنفس او
اللونية المركب من البياض والسواد
الفاعلية للبصر بشرط لا شئ فالستواء مثلا
بسيط فى الخارج مركب فى الذهن من المادة
والصورة العقليتين وهو ايضا
مركب كحب الهيئة من جنس
والفصل وما ذكرناه
ظهر ان شيئ
الجنس فى المركب الخارجى انما يعرض له الجنسية بضرب
من الاعتبار وهو فى نفسه نوع متفق الافراد كما
حقق فى الشفا تعليقات

البشرية المفارقة غير متناهية لكن التمثل بها يقع الا على تقديرات ثلثة اولها ان
النفس لا تعدم بالموت البدن وثانيها ان لا تنتقل النفس بعد مفارقة البدن الى بدن
بدن اخر انسانى وثالثها بان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زمانى بل يكون قبل
كل شخص شخص اخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيها والامثلة وان لم يوافق لا يضر عدم موافقتها لكن الغرض

بيان ما فى هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه التركيب لفظه
اصلا وهو المعنى الجزئى هو للمعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئى
باعتباره فيسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم
ان الجزئية انما يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان
مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا الشمول للانسان وغيره فهو اى ذلك المعنى الشمول
وهو الخاص بالنسبة اليه اى الى الشامل وهو العام سميناه المعنى المنحط لان المعنى الشمول
كالانسان منحط عن المعنى المتشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل
فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عموه مطلقا كالحيوان
والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض والا يخرج من ذلك غير قسمين المتباينان
وهما اللذان يشمل كل واحد منهما جميع افراد الاخر كالانسان والناطق والمتباينان
وهما اللذان لا يشمل شئ منهما شيئا من افراد الاخر كالانسان والفرس ووجه
الحصر فى الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه
الاخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذى
صدق هو الاعم مطلقا والاخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق

على بعضه

على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه والا فمتباينان **الضابط الثالث**
في المهيات واجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة التامة والناقصة هو ان كل
حقيقة اى مهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فاما بسيطة وهي التي لا جزء
لها في العقل كالباري والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء اى في
العقل وهي المهية المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يوجب حيوانيته وهو
النفس الحيوانية والاول وهو الجسم جزء علم اى اذا اخذ هو والحيوان في الذهن
كان هواى الجسم اعم من الحيوان والحيوان مختص بالغلبة البداى اخص والثاني وهو
النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذي لا يكون الا لداى الحيوان لاختصاصه به ولا
بد من الاعتراف بوجود المهية البسيطة في كل مهية مركبة والا لزم تركبها من اجزاء
غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد
والمعنى الخاص بالشئ يجوز ان يساويه كاستعداد الضحك للانسان ويجوز ان يكون
اخص منه كالوجولية له وانما انحصر فيهما الامتناع ان يكون متباينا والا لما صدق
عليه واعم والا لما اختص به والحقيقة اى المهية قد يكون لها عوارض اى صفات خارجة
عنها مفارقة اى غير لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي
اما سريعة الزوال كالتعجب بالفعل للانسان واما بطيئة الزوال كالشباب له وقد يكون
لها عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه
حينئذ ويكون المعنى من اللزوم ذلك واللازم قد يكون للوجود كسواد الزنجي وقد
يكون للمهية وهو اما بين وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصوره كالانقسام
بمتساويين للاربعة واما غير بين وهو ما لا يكون كذلك وانما يعلم بتوسط غيره كساواة

قوله ولا بد من الاعتراف بوجود
مهية بسيطة
اورد عليه ان هذا
في التركيب العقلي غير بين
اذ على تقدير كون الاجزاء عقلية
ولم ينته تحليله بل يلزم الانتهاء الى
البسيط فان معنى التركيب العقلي في السواد
مثلا ان للعقل ان يحلله الى معان هي اجزاء عقلية
لذلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء كلية بعد
الاعتبار والتحليل ولا يحتاج اليها المهية في الوجود
اذ في الخارج فقط سواد واحد من غير ان يكون
يوجد بنفسه من دون تلك التفاصيل كما
يفهم من اسمه المفرد والموضوع له
بنفسه من غير ان يضم له
التفصيل الذي
هو
باعتبار اللفظ المركب فللمعقد ان يلاحظ معنى السواد
بلا لحاظ معنى
فان لوحظ معنى السواد
اجزاء في الذهن فان لوحظ معنى السواد
اجزاء في الخارج
اعم الذاتيات
فيكون
بسيطة الحقيقة وتركيب المهية من فصول متساوية
قد ابطلناه سابقا اذا كانت غير متناهية تحليلا

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

الزوايا القائمتين للمثلث ويسمى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسبب محمول اخر اعني المقترن بقولنا الاثر حين يقال لانه كذا كالضاحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب ويسمى اللازم الغير المتكافية اذا المتكافية ما لا يكون لبعض بتوسط البعض كالضاحك والكاتب ولا بد من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط له والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجية وهي التي لها صور في الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الاحاد المترتبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية لكون الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير النهاية ولانه لو لم ينته الى لازم لا وسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين المهية واي لازم فرض واللازم البين اما تام وهو الذي يمتنع دفعه في العين والذهن واما ناقص يمتنع دفعه في العين دون الذهن كعمى الاكمه فانه يمكن انا دفعه عنه في الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله واللازم التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اي كذي الزوايا الثلث لذاتها ممتنع الرفع في الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلثة اذ لو كان كذا لكانت الزوايا الثلث ممكنة اللحوق والملازمة بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها اي دون الزوايا الثلث وهو مع لامتناع تحقق دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علته هي نفس المثلث لا غير واليه اشار بقوله لذاتها اي لذاتا الحقيقة لا الفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى

كون

قوله لله الذي جعلها اي جعلها حيوانا وذا الزوايا بنفس ذلك الجعل لا بجعل مستانف وهذا في الحقيقة اغراء بعدم كون اللازم مفتقرا الى جعل اثما المفتقر اليه هو الماهية لا غير تعليقات

قوله فلا يكون للماهية علة ناقصة لها الخ قد اشرنا الى ان الفارس اللازم فيه الفرق بين اللازم والعارض علة ما تقوم اثبت كان اللازم سببا للعروض ومن ان ثبوت اللازم ليس بمجعول اصلا لا من جعل الماهية ولا من جعل غيرها وكما ان الماهية تستغني عن العلة كذلك اللازم بعد جعل الملزوم ايضا لا يحتاج الا بجعل الملزوم فيه ان الاثبات ليس بجعل اصلا لا من جعل الماهية ولا من جعل غيرها وهي العلة الناقصة للاثبات والحاصل ان الاثبات ليس بمجعول

٤٠٨ الرسم اذا التقيد بقطع النظر عن غيرها مع انه الموجب فرضا لكنه يستحيل الرسم بالفرض
فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولا انها اذا وجد شئ مع قطع النظر عن شئ اخر فرض
عدمه فان ذلك الشئ لا يكون علة للاخر ولا الاخر معلولا له فاذا نظرنا الى الجسم مثلا
وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب له حينئذ هو
المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المعينة المخصوصة
المنطبقان على كل واحد واحد منهما المقدار والوضع المخصوصات كذراع مثلا
او اكثر او اقل وكانتصاب وانبطاح ونحوهما ولما لم يكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين
وامكنت بدون المخصوصين وجب اسنادا الاولين الى ذات الجسم والاخيرين الى
امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه والواجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد
له من سبب وذلك السبب ليس ماهية الجسم لان نسبتها اليه الامكان ونسبة المعلول
الى العلة الوجوب كما ستعرف فتعين معلوليتها لامر خارج عن الجسم والجزء من علامات
تقدم تعقله على تعقل الكل لاستحالة تعقل الكل دون تعقل الجزء اولا وان له مدخلا
في تحقق الكل وهو كونه علة ناقصة له ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد بوجوده بل بوجود
وبسايرالاجزاء والشرايط والجزء الذي يوصف به الشئ كالحيوانية للانسان و
نحوها اي ونحو الحيوانية كالناطقية للانسان سمّاه اتباع للشائين ذاتيا ونحن
نذكر في هذه الاشياء ما يجب في العرض اللازم او المفارق اي العرض سواء كان لازما
او مفارقا متاخرا عن الحقيقة بتعقله والحقيقة لها مدخل ما في الوجود لان وجوده
تبع لوجودها كما تقدم بيانه فيتاخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها
فالعرض يقابل الذاتي في هاتين العلامتين والعرض قد يكون اعم من الشئ كما ستعلم

الضابط الخامس في ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج

المشي للانسان الشامل له ولغيره وقد يخص به كاستعداد الضحك للانسان اذ لا وجود له في غيره وهو ظاهر.

الضابط الخامس في ان الكلي لا يقع في الوجود الخارجي على ما قال ان المعنى العام اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي يمتنع حصوله فيه اذ لو تحقق اي الكلي في الخارج لكان له هوية اي متعينة متشخصة يمتاز اي ذلك المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن غيره اي من الماهيات الخارجية لا يتصور الشركة فيها اي في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت اي تلك الهوية شاخصة اي عينية يمنع الشركة وفي بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرناه والاول اصح لان اصطلاحهم في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشخص كما تقدم وقد فرضت عامة اي كلية لا تمنع الشركة هذا ح وبعبارة اخرى الموجود لا بد له من تخصص لا يشاركه فيه غيره فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج لكن الكلي لا تخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام وهو الكلي اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء كالاربعة على شواخصها اي كوقوع الاربعة على جزئياتها ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المتواطئ اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق والمعنى ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج وساير ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن لتمام المعنى المتفاوت لتفاوت افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطئ او مشترك لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتاخر كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال ايضا فان تكثر

الاسم المسمى واحد سميت مترادفة كالليث والاسد واذا تكثرت مسميات اسم
واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت امثالا مشتركة كالعين على الباصرة
والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي
كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المشترك المعنوي عن كونه
مسماه وتكثر مسمى المشترك اللفظي وبمثل ذلك يعرف انه ليس احترازا عن الكلي
فان قيل مسمى المشترك والمعنوي متكثر بها عتبار حصصه في افراده على ما ذهب
اليه في التلويحات قلت ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من
ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهة
كالفرس المنقوش او المجاورة نحو جرى الميزاب المجاور لمر الماء او ملازمة كاطلاق
اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتلازمهما يسمى في ذلك الاطلاق
مجازيا وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول وان ترك سمي منقولا شرعيا ان
كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة للدعاء وفي الشرع نقلت الى
الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العام
كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلت الى الفرس واصطلاحيا
ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع وغيرهما الضابط

السادس في وجه الحاجة الى النظر وتقريره هو ان معارف الانسان
يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا
نحتاج في تحصيله من حيث هو الى الفكر ولا كسبية والا لما تحصلنا على شيء
بل بعضها فطرية اي بديهية لا يفتقر الى اكتساب من حيث هي وغير فطرية اي

٥٠ قوله رحمه الله معارف الانسان نظرية وغير فطرية انما هذا الدعوى مقدمة فطرية ولهذا وقع الاكتفاء بذكرها من غير اقامة دليل كما فعله بعضهم فان كل عاقل يجد من نفسه انه يحصل له بعض التصورات بالكسب وبعضها بغيره والتصديقات بالنظر والبرهان والاثبات للاجفان والاباء للنفس والتصديق بان النفس لبعض القوى والنظر لغير العالم والفطرة اسم لما ينظر به الادراك من غير ان يتوقف على اقتناص الكسب فانه مسبوق بالعدم وكل ما هو كذلك فهو حادث ومن ثم يحتاج الى سبب محدث للنفس على ما هو الشرط في الكسب والا لزم ان يكون قديما او واجبا او ممتنعا وكل ذلك كفر وبعض مقدمات هذا الدليل للاعاظم الى التفكر فيه من دعوى البداهة ومن ثم ذهب بعض المحققين الى ان دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى النظر والكسب ليست بداهة النفي بل بداهة الاثبات لانه غير وارد اذ لا منافاة بين اثبات شيء بطريق سهل او صعب بل ادعاء البداهة في الثاني اولى وبين اثباته بطريق سهل ادعاء البداهة في الاول اولى

التنبيه على مسلك سهل لطيف
ولعل من ذكر الامثلة
على هذا
التقسيم اراد ان ينبه على الوجه اللمي ولا شبهة في انه
معرفة الشيء على الوجه اللمي اشرف واحكم
تعليقات

الضابط السادس فی ان الکلی لیس بموجود فی الخارج

بعضها غیر فطریة یفتقر الیه من حیث هی و باعتبار هذه الجهة خرجت التصدیقات الاولیة الموقفة علی تصورات غیر فطریة عن قسم غیر الفطری و دخلت فی قسم الفطری لانها لم یفتقر الی الاکتساب من حیث هی تصدیقات بل افتقر الیه من جهة التصورات اللازمة لها و لهذا لا یتوقف الحکم فیها بعد تصور طرفیها علی شیء اخر فالفطری ای البدیهی من التصورات ما لا یکون حصوله فی العقل موقوفا علی طلب و کسب کتصور النور و الظلمة و نحوهما و من التصدیقات ما یکون تصور طرفیه و ان کان بالکسب کافیا فی جزم الذهن بالنسبة بینهما کقولنا الکل اعظم من الجزء و غیر الفطری ای الکسبی من التصورات ما یتوقف حصوله فی العقل علی طلب و کسب کتصور الملک و الجن و من التصدیقات ما لا یکفی تصور طرفیه فی جزم العقل بالنسبة بینهما بل یحتاج الی دلیل کقولنا العالم حادث او قدیم و المجهول اذا لم یکفه التنبیه و الاحضار بالبال کما فی کثیر من البدیهیات التی یشتمل علیها هذا الفن علی ما صرح به فی التلویحات حیث قال و من الضروریات ما ینبه علیها بادنی الحاجة الی معلوم و الة و کثیر من هذا العلم هکذا و یبتنی علیه غیره فلا یحوج الی قانون اخر لتسلسل و لیس مما یتوصل الیه بالمشاهدة الحقة التی للحکماء العظام کمعرفة النفوس و العقول و الانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الی مشاهدتها بطریق الریاضات و المجاهدات دون سبیل الفکر و المقالات لانه لا یکشف المقال عنها غیر الخیال و اذا لم یکفه التنبیه و لیس مما یشاهد فلا بد من اقتناصه بالفکر و هو ترتیب امور معلومة مناسبة ترتیبا خاصا یتادی منها الی المجهول اذ لیس کل معلوم یوصل الی مجهول کان بل لکل مجهول معلومات مناسبة هی الموصلة الیه دون

(۵۱) غیره و ردّ بان حصول تلک القوة لکل فرد ممکن بالذات فلا یتوقف حصوله بالقیاس الی نظر و کسب او معنی التوقف ان لا یمکن حصوله الشیء الا بعد آخر و اجاب بعض المحققین بانا لا نسلم ان معنی التوقف ما ذکرتم فانه جوز ان یقدر الله تعالی خلق العلم بالنتیجة عقیب ان یخلق العلم بالمقدمات و ان لم یکن احدهما مؤثرا فی الاخر و لا موجبا له و لا شرطا له و لا مانعا من ضده و لا مزیلا لمانعه و لا مقربا منه و لا مبعدا عن ضده و لا مزیلا لبعده و لا مقربا لمانعه و لا شیئا من الاسباب و الشروط التی یعقل ان یکون احدهما بها مؤثرا فی الاخر او موجبا له او شرطا له او مانعا من ضده او مزیلا لمانعه او مقربا منه او مبعدا عن ضده او مزیلا لبعده او

ما عداها وليست المعلومات المناسبة توصل الى المجهول كيف كانت بل لابد لها
من ترتيب خاص هو الموصل لاغير ولهذا لم يكتف بقوله لابد لها ای لذلك المجهول
من معلومات موصلة اليه بل ادرفه بقوله ذات ترتيب موصل اليها ای الى
المجهول منتهية ای من معلومات منتهية في التبين الى النظريات والا يلزم الدور
ان انتهى المعلومات الموصلة الى المجهول في التبين الى غير التمام ان لم ينته وايضا كان
لزوم الدور وبطلانه ظاهرا لامتناع توقف الشئ على ما صح عن بيان لزوم الدور
الى بيان لزوم التسلسل وقال ولا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا
تبينا هي قبله ولا يحصل له اولا علم بمكتسب فلا لتوقفه على ما وهو حصول ما لا تبينا
في الذهن ضرورة وهو ما لحصول العلم الكسبية لنا ولان المعلوم نزلها من الفكر منزلة
المادة والترتيب منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادها
او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل كما سنبين ان شاء الله تعالى والفطرة البشرية لا تفي بالتمييز بين هذه الاحوال والا لما
خالفت العلماء بعضهم بعضا ولا انتقض الواحد نفسه في وقتين الا من ايد بروح
يروح قلبه تزيد الاشياء كما فاجتبى الى الله تعالى ميزة عن الخطاء للصواب هي المنطق فهو علم
يتعلم فيه اصناف ترتيب الاقوال الموصل وما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع
منه الضابط السابع في التعريف وشرائطه وتقريره هو ان الشئ اذا تميز
لمن لا يعرف اذا التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشئ لا لمن يعرفه والا لكان تحصيلا للحاصل
ولان معرف الشئ ما يكون اعني قولا يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك الشئ او لتميزه
عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف امرا واحدا كما ذهب اليه المتاخرون

فقد ثبت الاحتياج الا الاعم
من المنطق الى آلة فلا يتم التقريب الواجب
عنه بان وقوع الخطأ بالفعل انما يستلزم عدم بداهة
جميع القوانين الموصلة ومراداه ومعلوم ان اليقيني لا يحصل
فقد ثبت الاحتياج الى المنطق
فان قلت ان كان الخطأ في القوانين
ان قلت كيف يعرف القوانين
الخطأ في تطبيق الجزئيات
الخطأ في الاستدلال
الخطأ في التركيب
الخطأ في التحليل
الخطأ في التعريف
الخطأ في القسمة
الخطأ في الشرط
الخطأ في المانع
الخطأ في السبب
الخطأ في العلة
الخطأ في الدليل
الخطأ في الحجة
الخطأ في البرهان
الخطأ في الاستقراء
الخطأ في التمثيل
الخطأ في القياس
الخطأ في الاضمار
الخطأ في الحذف
الخطأ في الزيادة
الخطأ في التقديم
الخطأ في التأخير
الخطأ في الفصل
الخطأ في الوصل
الخطأ في الترتيب
الخطأ في التقسيم
الخطأ في التعريف
الخطأ في الشرط
الخطأ في المانع
الخطأ في السبب
الخطأ في العلة
الخطأ في الدليل
الخطأ في الحجة
الخطأ في البرهان
الخطأ في الاستقراء
الخطأ في التمثيل
الخطأ في القياس
الخطأ في الاضمار
الخطأ في الحذف
الخطأ في الزيادة
الخطأ في التقديم
الخطأ في التأخير
الخطأ في الفصل
الخطأ في الوصل
الخطأ في الترتيب
الخطأ في التقسيم

الضابط السابع في التعريف وشرائطه

من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان تصور المجهول انما يحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب ولم يستلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما كان المطلوب معلوما والعدم مخالف عند في المعلومية فلا تطلب ولا كسب ولا يتأتى هذا في المركب لجواز كون التركيب مجهولا ولان الفصل او الخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا كان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم وتلك القرينة ان صرحتهما اقتضت لفظا لغويا فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولان انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر خارجي ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرد تحقيقا لاغيرها فهي لا تكون الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة ينافض القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل حد والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيدان واذا استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور نخصصة اي تخص تلك الامور ذلك الشيء باحد وجوه ثلثة فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه به اما التخصيص الاحاد وهو ان يكون كل واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصا بالشيء كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس او لتخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسا قريبا والمختص اما فصل او خاصة كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك

٥٣

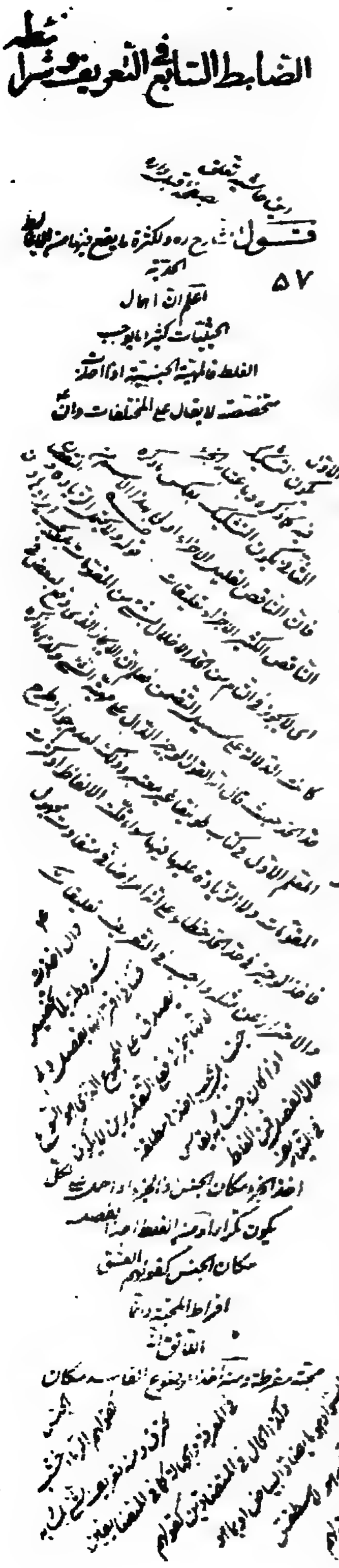
فق

فهو حد تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا انه جوهر ناطق او ضاحك
كان حدا ناقصا او رسما كذلك وكذا ان كان عرضا خاصا كما اذا قيل لنا الماشي بالقوة
وقلنا انه ماش ناطق او ضاحك وللاجتماع وهو ان يكون التعريف باسور لا يختص
احادها بالشئ ولا بعضها بل يخصه للاجتماع وهو ان يختص مجموعها بالشئ دون
شئ من اجزائه وبيتي الخاصة المركبة لان اختصاصه انما حصل بالتركيب كقولنا
في تعريف الخفاش انه طاير ولود فان كلا منهما اعم منه والمجموع مختص به وهو
ايضا رسم ناقص والتعريف لابد وان يكون باظهر من الشئ سواء كان تعريفا
حديا او رسميا لان معرفته سبب لمعرفته لا بمثله اي لا بما يساويه في الظهور و
الخفاء يعني في المعرفة والجهالة وما يكون اخفى منه اي ولا بما يكون اعم من
الشئ ويكون لا يعرف الا بما عرف به اي ولا بما يكون لا يعرف الا بالمعرف فقول
القايل في تعريف الاب انه الذي انزى غير صحيح فانه اعم ويساوي في المعرفة والجهالة
من حيث احدهما عرف الاخر لان المتضايفين انما يعلمان معا ومن شرط ما يعرف
به الشئ ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة على المعلول مع ان معرفته
سبب لمعرفته لا معها كما في المثال وفي اكثر الاشياء قبل الشئ لا مع الشئ او تالي
اكثر الاشياء او مقال وكلاهما يحتاج الى تاويل ليصح العطف على قولهم القايل
اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتاويل النار هو الاجسام التي بالنفس التشبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار وهذا مثال التعريف الشئ بالاخفى وهو ظاهر وكذا
قولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشئ بما لا يعرف
الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال والنهار

لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج الاول
والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر
باثنان وانما اخرنا التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوى لئلا يدخل في الخطاء لان
المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاقل مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوى
ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من
بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشئ ثم بما لا يعرف الا به
لان تعريف الشئ بنفسه يقتضى تقدم العلم بالشئ على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف
الا به يقتضى تقدم ما بمرتبتين كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس بمراتب
كما في الدور الخفى قل شناعة من الظاهر وارد في الحقيقة منه لكثرة المراتب في
تقدم الشئ على نفسه فيه وليس تعريفا مجردا بتبديل اللفظ اى وليس تعريف الشئ
عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما يقول لمن يعرف الخمر دون العقار وليال
ما العقار الى آخر الخمر فان تبديل اللفظ بلفظ انما ينفع ان عرف الحقيقة والتبس عليه
اللفظ وهو انما ينتفع به في معرفة اللغات ومعانى الالفاظ لا في معرفة الحقايق و
الاضافيات ينبغى ان يؤخذ في حدودها السبب الموقع للاضافة لانه لما امتنع
تعريف احد المتضايفين بالاخر لان العلم بهما معا متساويان في المعرفة والجهالة مع وجوب
تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة كل واحد
منهما بالسبب الموقع للاضافة ليحصل امتناع الدور ثم يخص البيان بالذى يراد
تعريفه منهما فينتصب حد الاب من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوى كقولنا في
تعريف الاب انه حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اى من حيث

قوله وحقوقها صعب جدا الخ قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود سئل بعضهم عن الحد فقال هو الذي يطابق المحدود ويساويه ويعكسه فقيل له فما الحد الناقص فقال هو الذي يطابق المحدود ويساويه ولا يعكسه فقيل له فما الحد الزائد فقال هو الذي يطابق المحدود ويعكسه ولكن يزيد عليه بلفظ فقيل له فما الحد المختل فقال هو الذي لا يطابق المحدود ولا يساويه ولا يعكسه فقيل له فما الحد الدوري فقال هو الذي يتوقف فهم المحدود على فهم الحد وفهم الحد على فهم المحدود فقيل له فما الحد المجمل فقال هو الذي يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر فقيل له فما الحد المبين فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر فقيل له فما الحد المبين الناقص فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن لا يساويه فقيل له فما الحد المبين الزائد فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يزيد عليه فقيل له فما الحد المبين المختل فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولا يساويه ولا يعكسه فقيل له فما الحد المبين الدوري فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يتوقف فهم الحد على فهم المحدود فقيل له فما الحد المبين المجمل فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر فقيل له فما الحد المبين المجمل الناقص فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ولا يساويه فقيل له فما الحد المبين المجمل الزائد فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويزيد عليه فقيل له فما الحد المبين المجمل المختل فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ولا يساويه ولا يعكسه فقيل له فما الحد المبين المجمل الدوري فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويتوقف فهم الحد على فهم المحدود فقيل له فما الحد المبين المجمل الدوري الناقص فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويتوقف فهم الحد على فهم المحدود ولا يساويه فقيل له فما الحد المبين المجمل الدوري الزائد فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويتوقف فهم الحد على فهم المحدود ويزيد عليه فقيل له فما الحد المبين المجمل الدوري المختل فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويتوقف فهم الحد على فهم المحدود ولا يساويه ولا يعكسه فقيل له فما الحد المبين المجمل الدوري الناقص الزائد فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويتوقف فهم الحد على فهم المحدود ولا يساويه ويزيد عليه فقيل له فما الحد المبين المجمل الدوري المختل الناقص الزائد فقال هو الذي لا يحتاج في فهم المحدود الى حد آخر ولكن يحتاج في فهم الحد الى حد آخر ويتوقف فهم الحد على فهم المحدود ولا يساويه ولا يعكس

لقاء
مركب يدل على امطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه يقتضي برفي المباحث
اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم
ان وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الهيئة مطابقة
والناقص بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء
اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء ولان الحقايق منها اصلية وهي التي يقوم وجود
جزئها العام بجزئها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة
من امرين او امور متساوية لهما مثلا وتركيب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من
الجنس الذي هو جامع للمقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للمقومات
المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لا ان الحد لا
يتركب الا من الجنس والفصل كما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق
مركبة منهما وليس الامر كذلك الان هذا الحكم مختص بالحقايق الاصلية اشارة الى التمييز
وقال ويكون اي الحد والاعلى الذاتيات اي كما في الحقايق الاصلية والامور
الداخلة في حقيقته اي حقيقة الشيء كما في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا
لان جميع اجزاء الشيء واحد سواء يقوم وجود جزئها العلم بالخاص اولا ولا يحتمل
الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص وتعريف اي واصطلح على تسمية تعريف الحقيقة
بالعوارض من الخارجيات رسما لتركبه مما يدل على اثار الشيء وعوارضه اذ الرسم
هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسما وفي كثير من النسخ
ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار دخال عن
الفايدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ومن الثاني اذ لفظة الخارجيات الليت



المقالة الاولى في المعارف والتعريف

على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ البحث لفظي والمقصود
واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه من المشائين جزأ
كالهيولى والصورة البسيطتين الغير المحسوستين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي
مركب منهما يشكك فيه بعض الناس اى من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم وفي
بعض النسخ ينكره بعض الناس اى من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من
الاجزاء التي لا يتجزء ومن القدماء القائلين بان الجسم هو بعض المقدار الثابت
الغير المتغير كما ستعرف ذلك الجزء بعينه في الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجماعة
لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى اى الجسم لتعقل الجسم دون ذلك
الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اى اسم الجنس عند الجمهور موضوعا الا لمجموع
لوازم تصوره اى الا لمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس
ثم ان كل واحد من الماء مثلا والهواء اذا ثبت ان له جزأ غير محسوس ينكرها
بعض الناس كالاوايل من القدماء والمتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء عندهم اما
اى الهيولى والصورة عند المنكر لا مدخل لها فيما يفهمون منه اى من ذلك
الجسم لانهم يفهمون ودون تلك الاجزاء كل حقيقة جرمية اى من المركبات اذا كان
الجسم احد اجزائها وحالها اى وحال الجسم والواو للحال وتقديره والحال ان حال
الجسم كما سبق الى من كونه موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس
منها اى من تلك الحقيقة الجرمية الا امورا ظاهرة عندهم تحاذيها فالمقصود بالتسمية
اللواضع فاذا كان حال المحسوسات اى في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير
المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا اى في الصعوبة وعدم حصول اليقين

والصورة العقليتين ونسبة الاجزاء الوجودية الى الجزئي
المهية
اى الجنس والفصل
نسبة العوارض الى الذاتيات
وفي المركب الحاوي كالحيوان المركب
مهية من جنس هو مفهوم الجسم النامي وفصل
وهو الحساس ووجوده من مادة وصورة كالبدن والنفس
نسبة مادته اى بدنه الى جنسه وهو الجسم النامي نسبة
الجنس او التوع الى
اى مفهوم الجنس او النوع
بالتعين والابهام والصورة
الفصل والتعين الى الجسم فانه
اذا اخذت لا بشرط او فوجود ما هو بعزء وما هو خارج عنه
اى بشرط شيء اى بشرط وجود ما هو بعزء وما هو خارج عنه
لذاته واحدها جنس له لانه الذاتي المختص او التوع في
الوجود بين الذاتيين اما وجودان بوجود واحد
كما هو راى الرواقيين او بوجودين اثنين
كما في المهيات المركبة كما هو مذهب
المشائين او هما وجودات
كثيرة يكون احدها ذاتها
مادتها
صورتها كما في العدد. هو مذهب المتكلمين وهذه الاجزاء
كلها خارجة عن بيان مهية
الخارجي الذي هو من عوارض مهية الجسم بما هو جسم فالمهية
معلومة للكل والوجود مجهول للبعض وكذا الكلام في
تعريفات الانواع الجسمانية كالماء والهواء وغيرهما

فكيف حال ما لا يحس شئ منه اصلا اى من الجواهر العقلية والغيبية يعنى
يكون تعريفها بالحد على ما يذكره المشاؤن اصعب ثم ان الانسان اذا كان له شئ به
تحققت انسانيته وهو نفسه الناطقة وهواى ذلك الشئ اعنى حذه المذكور
مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان
غير معلوم لانه حقيقة حرعتبر احد اجزائها الجسم وما شانه ذلك لا يعلم منه حقيقة
بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق عرضى تابع للحقيقة
للحقيقة الانسانية والنفس التى هى مبدء هذه الاشيا لا تعلم الا باللوازم والعوارض
لكونها غير محسوسة ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اى فى امتناع معرفة
نفسه بطريق المشائين فكيف يكون حال غيره اى من الجواهر العقلية التى لا تعلق
لشئ اصلا ولا تحس بمعنى يكون لامحة معرفتها بتلك الطريقة فى غاية الصعوبة على
انا نذكر فيها اى فى هذا البحث ما يجب اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة

قاعدة اشراقية

فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات وتقريرها انهم سلم
المشاؤن ان الشئ يذكر فى حده اى التام الذاتى العام والخاص فالذاتى العام
الذى ليس بجزء لذاتى عام اخر كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التى يتفسر بما يجاب
ماهو كالانسانية والفرسية وغيرها اسمو الجنس اى القريب لتلك الحقيقة ولذا
قيد بقوله الذى ليس بجزء لذاتى عام اخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه و
ان كان ذاتيا عاما للحقيقة اى النوع لكنه جزء لذاتى عام اخر لها وهو الحيوان والذاتى
الخاص بالشئ يسمونه فصلا فهذين نظم فى التعريف غير هذا اى وللجنس القريب
والفصل نظم فى التعريف اى فى تعريفه ونظم وترتيب صناعى غير هذا المذكور

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

قوله وهو ان الجنس كلي كذا وكذا اى كلا مقول

كثيرين مختلفين

بالحقائق في جواب ما هو وذكر

بحذف لفظ الكلي في هذا التعريف و

الاولى ايراده لان لفظ المقول على كثيرين غير

مغن عنه اذ الكلي جنس للجنس وذكر الجنس واجب في

التعريف لما قال ان صح الكلي ان يقال ان الجنس

ليس الا ما يقال الخ بل ان صح الكلي ان يقال

ليس الا ما يقال على كثيرين لان الكلي هو المقول

على كثيرين لا ما يقال على كثيرين مختلفين

بالحقائق في جواب ما هو وذكر الجنس في هذا

التعريف لا فائدة فيه اصلا لان المقول على كثيرين

مختلفين بالحقائق في جواب ما هو هو الجنس

بعينه وكذا ما يقال على كثيرين مختلفين

بالحقائق في جواب ما هو هو النوع بعينه

فالتعريف الاول للجنس والثاني للنوع

وانما قلنا الاولى ايراده ولم نقل

الواجب لظهور المراد

وذلك لانه

حيث يورد التعريف عقيب ذكر الكلي وتقسيمه على

الخمسة فيظهر ان كلا من الخمسة فرد منه اولا فلا

اوحده النقض ايجازا لما حاصل ما ذكره بعض

المحققين بقوله

الكلي قد يكون نفس ماهية الجنس

وقد يكون نفس ماهية النوع

وقد يكون نفس ماهية الفصل

وقد يكون نفس ماهية الخاصة

وقد يكون نفس ماهية العرض العام

فالكلي الذي هو نفس ماهية الجنس

هو الجنس

والكلي الذي هو نفس ماهية النوع

هو النوع

والكلي الذي هو نفس ماهية الفصل

هو الفصل

والكلي الذي هو نفس ماهية الخاصة

هو الخاصة

والكلي الذي هو نفس ماهية العرض العام

هو العرض العام

فالكلي الذي هو نفس ماهية الجنس

ليس الا الجنس

والكلي الذي هو نفس ماهية النوع

ليس الا النوع

والكلي الذي هو نفس ماهية الفصل

ليس الا الفصل

والكلي الذي هو نفس ماهية الخاصة

ليس الا الخاصة

والكلي الذي هو نفس ماهية العرض العام

ليس الا

لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثيرة من الصفات اى من صفات الاشياء

غير ظاهرة اى لنا فان معارف الانسان قليلة جدا واكثر الاشياء مجهولة عندنا

ولا يكفى ان يقال لو كان لذاتى اخر ما عرفنا الماهية دونه فان نفى التالى وهو

معرفتنا الماهية ممنوع والى هذا اشار بقوله فيقال انما يكون الحقيقة عرفت

اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتى اخر لم يدرك معرفة الحقيقة سيقة

بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فتبين ان الاتيان على الحد مما التزم به المشاؤن

اى من تركيبه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال بذاتى

لم يعرف فالصعوبة تميز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا

عدلوا فى اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة

من الخواص وصاحبهم اى وصاحب المشائين هو ارسطوطاليس اعترف بصعوبة

ذلك فاذن ليس عندنا الا تعريفات باسور تختص بالاجتماع كقولنا فى تعريف

الانسان انه المنتصب القامة البادى البشرة العريض الاظفار لان كلا منهما

وان جاز وجوده فى غيره لكن المجموع يختص به دون غيره مما نعرفه من الماهيات

وبه يحصل تميزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية اخرى لم نعرفها

ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم

والغاية فانه اذا عبر بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة

كان حدا تاما لا يمنع عن الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان

ناطق عريض الاظفار فان كل واحد مما ذكر فى الاول ذاتى بحسب المفهوم و

العناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحد ولا الزيادة ولا النقصان منها وهذا ليس

القطب الثالث فى تعريف و شرائطه

(اعلم) ان الحد بالجهة المعرفة بالفتح وهو الذى المطلوب

ان كان معرفا

فلا يكون تعريفه لانه تحصيل

الحاصل وان كان مجهولا لا يكون

طلبه لاستحالة طلب المجهول من حيث

سؤالا وجوابا وقد تبين بالجهة المعرفة وهما ذكره

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

وسم لانه باللوازم والواسم يعرف ان هذا الاسم ليس لهذه المحمولات بل لامر
يقل الذهن منها اليه بخلاف الحاد بحسب العناية فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات
التي كل منها ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم مما بحسب الحقيقة وقد ينتفع
بمرتقما كما يقرب مما هو بحسب الحقيقة وهذا معنى كلامه في المطارحات هذا
آخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المنتهي بالتركيب التقييدي
المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان يتركب
من الجنس القريب والبعيد والفصل القريب ولا والاول هو الحد والثاني اما
ان يتركب من الجنس القريب والعرض العام والخاصة ومن الخواص ولا والاول
هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف القوس انه شيء نسبته الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات المسماة
بالتركيب الخبري واكتسابها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما
انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة والعلم لاستلزام احدهما الآخر لابد فيهما من
تناسب ما اما باشتمال احدهما على الآخر ويعبر ذلك وما بالاشتمال ان كان
باشتمال الحجة على العلم فيسمى بالقياس فان القائس يجري حكم الكلي على الجزئي
فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال
قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى
بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه ما خوذا من تتبع القرى فتقريره بالخروج من واحد
الى اخر فالمستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتصل الكلي فالمطلوب وهو
الكلي مشتمل على الحجة وهي الجزئيات وبالغير الاشتمال لابد فيه من شامل لهما يتناسبان

الحد التام الان يخص المطلوب بالماهية بحسب
الوجود والاتمام
منشأ منع
مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك
الماهيات بسيطة لا اجناس لها ولا فصول فلا حد لها
واما الاجناس والفصول فحدودها التامة يشتمل عليها
موضوعاتها والمشتمل على الموضوعات من التعريفات
انما هي رسومها لا حدودها لان التعلق بالشيء في الوجود
غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم

الضابط الاول في تعريف القضية القياس

يقاس بها وهو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام كما برهن الذكر يذكر فيه المثال الجزئي فقال **المقالة الثانية** في الحجج ومبادئها اي القضية واصنافها وهي تشتمل على ضوابط **الضابط الاول** في رسم القضية والقياس واصنافهما ولتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال هو اي القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا يقال لها صواب او خطاء الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بسكذا ويراد به تفضل واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما من الاعراض النسبية للخبر كان تعريفا دوريا فهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب ليتعين معناه من بين سائر التراكيب وعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن والقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه قول آخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهني وهو يقال على المسموع والمتخيل بالاشتراك او التشابه وتاليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازمة عنها لذاتها عكسها ونقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية

القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم نقل
مثلا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لما لزم في الذهن
لها عكس وسياتي بيان ان الحكم التصديقي لا يلزم من اقل من مقدمتين لكن المجامعة
في ذلك لا يجدي نفعا في العلوم ولا يحقق ان هذا النظر انما يستقيم اذا كان المراد باللزوم
البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون التعريف دوريا
اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات
نحو كل انسان حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا
لزم عنهما لذاتهما قول آخر هو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونها مسلمة في نفس الامر
لما كان الحد جامعا للخروج قياس الخلف ونحوه ما ذكرناه والمراد من اللزوم
ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل
وهو باقي الاشكال ويراد بالملزوم الاضطراري الذي لا يكون لخصوصية المادة و
فرق بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله
لذاته عن امرين على ما نص عليه في التلويحات احدهما عن الاضرب العقيمة اذا صدق
ما يتوهم انتاجها لخصوصية المادة صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل
اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق
فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك لمادة الصادقة لكونها كاذبة ولهذا
اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد ليسلموا في ذلك بين ايراد
المثال لتسهيل فهم المعنى وتعريته التصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للتزيغ

قوله رحمه الله وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات
يعني ليس
يصح به كونها مسلمة
في نفس الامر او ان كانت
كاذبة منكرة او هي بحيث لو سلمت
لزم عنها غيرها دخلت فيه فان القياس
من حيث انه مؤلف من مقدمات ملائمة بحيث اذا سلمت
يجب تسليم النتيجة وغير المراد من الاقسام الاربعة

الضابط الاتم في تعريف القضية والقياس

عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه
بعض تلك المواد الخصوصية لا للصور المقترنة على ما بين من المتالين وتاليهما من
نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها الا لمقدمة اخرى لم تذكر مثل قولنا العالم
ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستتبع من
هذا القول الا باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة
التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا
بالذات الا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض ومتى نبقول اخر عن صدق
احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحدة منهما ليس
قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويؤدي بهما بالنسبة
مخصوصة الى اجزاء القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا لكان
قولنا الاشئ من ج ب وبعض ب ا منتجا في اول الاشكال لبعض اليس ج مع حكاية بعقد
نتيجة بل انما يكون قياسا اذا استلزم قولا يوضع اولا ثم يقاس باجزاء القياس وبهذا يمتاز
الاشكال بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان ا ب ج د لكن ا ب اعترفتم انه قياس
وهو منتج ج د وليس ذلك قولا اخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي
قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال هذه حيث هي داخلة في القياس
عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب فليست النتيجة من حيث هي قضية جزءا
من قياس فلا استقامة بهما والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية لانحلالها عند
حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات وهي قضية حكم
فيها بان احد الشيئين هو الاخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم

عليه

عليه بيتي موضوعا والمحكوم به بيتي محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انا اذا قلنا
الانسان حيوان ظليس معناه ان حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والا لكان عالما
الفائدة لكونه حمل الشئ على نفسه ولانهما متغايران من كل وجه والا لم يصدق
على احدهما انه الاخر لكن لابد من الاتحاد من وجه فيكون معناه ان الشئ الذي
يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبر عنه بالشئ قد
يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان
وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فما به الاتحاد هو الانسان
والكتابة والضحك مضافان اليه وسميت الشرطية حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها
على طريق المجاز وقد يحصل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحدة منهما
عن كونها قضية ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمى شرطية متصلة هذه التسمية
اعني تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر
كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن بحرف الشرط من جزئيها كان
وكلما او اذما وحيثما واشالها يسمى المقدم وما قرن بحرف الجزاء وهو الفاء يسمى التالي
ولك ان ترد ان تجعل منها اعني من الشرطية قياسا ضمنيا اليها قضية حملية لاستثناء عين
المقدم ليلزم منه عين التالي كقولنا الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا
او لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست
الشمس طالعة فاذا وجد الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع
اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والا لم يكن اللزوم محققا وبيتي هذا القياس
استثنائيا وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية جملية

الشرط الاول في تعريف القضية وأقسامها

ان كانتا الشرطية متصلة مركبة من حملتين او شرطيتان ان كانت مركبة من شرطيتين
او من شرطية وحملية وهي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم وضع الطرف
الاخر او رفعه واستثناء الوضع او الرفع يجري مجرى احد الاوسط من الاقترانيات
لتكرره تارة حال الكونه جزء من الشرطية وتارة حال الكونه نتيجة ويشترط فيه ايجاب
الشرطية والا يحصل الاختلاف الموجب للعقم وان ومتى المتصلة اذا لاتفاقية لا تنتج
فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال
بين نقيضي الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع
الاتصال فان استثناء العين لا يفيد علما وكلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية بان
بقي لكنه كذا دايما وفي جميع الاحوال وليس كذا دايما وفي جميع الاحوال ان لم يكن وقت
الاتصال او الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد
مغاير الحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي فانه
قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع
الاخص وكذبه كقولنا لكن ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز
ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون
وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع
الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن
رفع الاعم وكذبه كقولنا ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس بسواد وهو
في غاية الوضوح وان كانا الربط بين الجملتين بعناد يسمى شرطية منفصلة كقولنا
هذا العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كانا

(٧ ع) المحمول منتزعة لان يقتصر على مجرد الاتحاد
في الوجود وهو المسمى
بالحمل الذاتي الاولي لكونه اوليا
الصدق والكذب وانما ان يعني بان
الموضوع متحد بالمحمول فانا نجد وجود الاتحاد انا
كما في حمل الذاتيات
ابدا لوضوح كما في حمل العرضيات
فيسمى بالحمل الشائع الصناعي
ان الوضوح من لوازم المحمول سواء كان الموضوع موجودا
او مقدرا والقضية الطبيعية او كان صادقا عليه كما في القضايا
المتعارفة سواء كان جهة الاتحاد هو الوجود الذهني
او الخارجي كما في القضايا
الحقيقية وجميع القضايا الطبيعية
ليس كذلك فان القضية الطبيعية
قد يكون الموضوع فيها مجردا
عن الوجود الذهني والخارجي
كما في بعض المحققين من ان القديم
ليس بحادث وعدم الحادث
قديم فان القديم كما لا يتصف
بالحدوث كذلك لا يتصف بعدم الحدوث
فعدم الحادث ليس بحادث
ولا قديم فان القديم
ليس بحادث

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية
ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت
فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر فيسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو
اخص من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشيء مع الاخص
يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق
وانه محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز كذب الاخص مع صدق الاعم واما
لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزم للعين الاخر فلا يكون كل اخص من نقيض الاخر
والمقدر خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر او
اما ان لا يغرق فيسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا يمتنع
اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشيء مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص الذي
هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق
اما الجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كل ما صدق احدهما
كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو
محال وان كانت في طرفي الثبوت والانتفاء فتسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احديهما
نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او لا وهو مساو لنقيض الاخر فهذا
العدد اما ان يكون زوجا او فردا فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء
مساو لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وفي الباقي عليه واعلم
ان الحقيقة ان اشترط فيها استحالة الجمع بين اجزائها والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون
ويشعر به لفظ الصم جاز تركبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو

بين

بين اى جزئين كانا امتنع تركبهما من ثلثة اجزاء لاستلزام الثالث الخلو عن الاخرين
فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمفقد خلافه والحقيقة هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها
ولا تخلو عن احزائها كما تقدم مشروحا وان اريد ان يجعل منها اى من الحقيقة قيدا
يستثنى فيها غير ما يتفق كقولنا الكلمة زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما هى
كقولنا فليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية او نقيض ما يتفق
اى ويستثنى نقيض ما يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا لكنه ليس بزوج او ليس بفرد
فيلزم عين ما بقى كقولنا فهو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة و
استثنى نقيض واحد كقولنا لكنه ليس بجنس فيبقى منفصلة فى الباقى كقولنا فهو
اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد تركب منفصلة من متصلتين كقولهم
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل
موجود وقد تركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود والتصرفات فيه اى فى
تركيب كل من المتصلة والمنفصلة كثيرة وهى خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا
حمليتين او متصليتين او منفصليتين او حمليتة ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة
ومنفصلة ولكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم فى المتصلة متميزا عن التالى
بالطبع كما هو فى الوضع لجواز ان يكون التالى اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون
العكس كان فى طبع المقدم او يكون ملزوما خاصا او مساويا وفى طبع التالى ان يكون
لازما اعما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة فى المتصلات
الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة

وكذا

وكذا المركب من حلية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة

واقسام المنفصلات ستة وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين

فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب والكلية

والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها لخرجت الاقسام لا الى نهاية وامثلتها لا يخفى

على الفطن كما قال ومن كان قريحة له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد

معرفة القانون اي نون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحليات بان يصرح

باللزوم او العناد فيقول طلوع الشمس يلزمه وجود النهار او يعانده الليل فكان

الشرطيا ت معرفة عن الحليات اي كل شرطية في نفسها حلية حذف عنها التصريح

باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة باداتهما وهو ظاهر ولا اثر لا بتغيير

جعل الشرطية حلية وتحصيل جزئيها الا لاحوال خارجية مصنفة لا منوعة

جعلت الحلية والشرطيتان اصنافا انواعا **الضابط الثاني** في حصر

القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فشرع اولا في الشرطية وقال هو ان الشرط

اذا قيل فيها اذا كان هو كان او اما او اما فيصلح ان يكون اي الحكم باللزوم والعناد دائما

اي في جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او في بعض الاوقات حتى

يكون محصورا جزئيا فتعين اي دلالك الحكم انه في كل الاوقات او بعضها والا يكون

مهملا مغلطا وفي الحلية اذا قيل الانسان حيوان فتعين ان كل واحد من الانسان

كذا او بعض جزئياته فان الانسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق اذ لو اقتضت

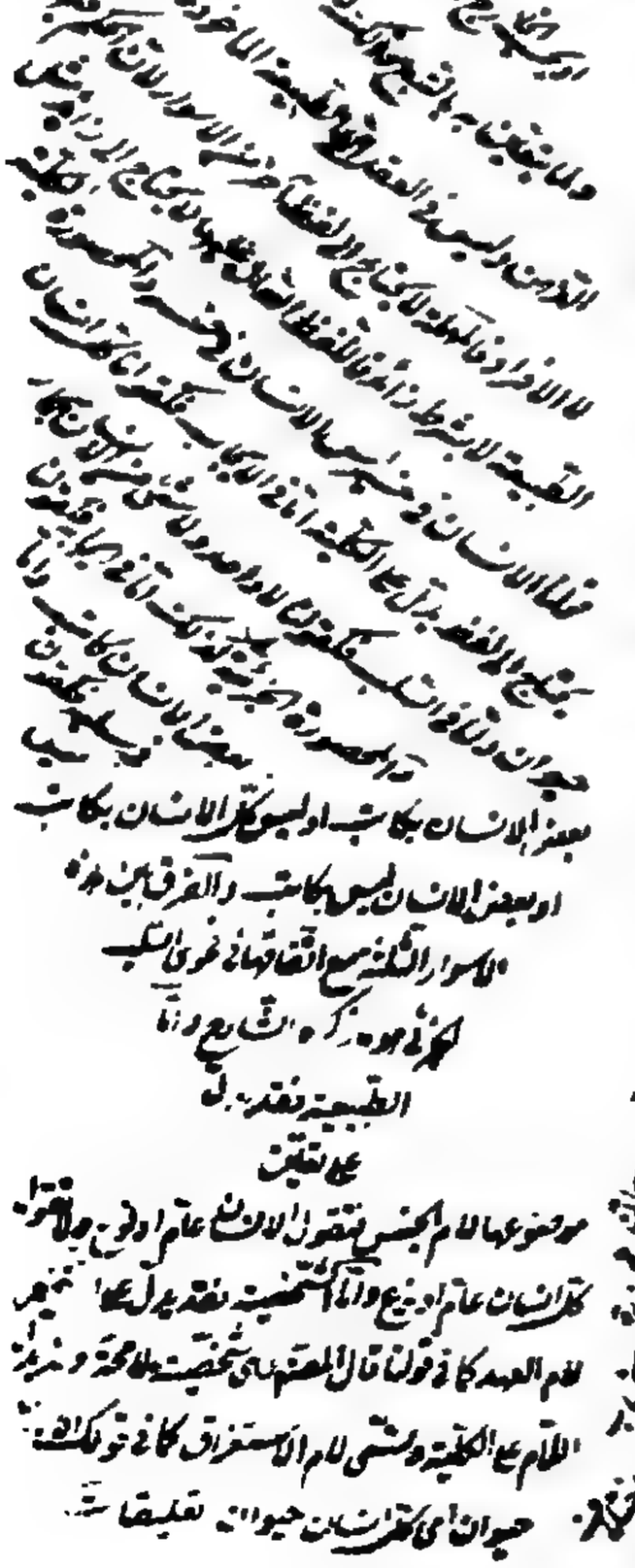
ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا بمقتضى التخصيص والا لما كان الكل انسانا

بل انما هي صالحة لهما فتعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون

اهمالا

الضابط الثاني في اقسام القضايا

اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غني عن الشرح فالقضية التي موضوعها شاخص اي جزئي
تسميها شاخصة اي جزئية كقولك زيد كاتب والتي موضوعها شامل اي كلي وعين
فيها الحكم على كل واحد اي المحصورة الكلية هي كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من
الناس بحجر في السلب اي السلب الكلي فان لكل قضية ايجابا وسلبا اي اثباتا نفيا وفيما
يتخصص بالبعض اي والحكم في الموضوع الشامل الذي يتخصص ببعض افراده اي المحصورة
الجزئية هي كقولنا بعض الحيوان انسان وليس وتسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا
مثل كل وبعض اي في الايجاب الكلي والجزئي وغيرهما نحو لا شيء ولا واحد في السلب
الكلي وليس كل وليس بعض وبعض ليس في السلب الجزئي والفرق بين هذه الاسوار
الثلثة ان ليس كل يتد بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها
والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي كقولنا ليس بعض الناس
بحجر اي لا شيء منهم بحجر فلا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلي ويستعمل للايجاب
المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد حمل اللاانسان على بعض الحيوان
والقضية المسورة اي وسمي القضية المسورة محصورة وهي اما كلية او جزئية وكل
منهما موجبة او سالبة والمحصورات اربع والحاصرة الكلية اي المحصورة الكلية موجبة
كانت او سالبة سميتناها القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتي اي
وسمينا التي عين فيها الحكم على البعض اي المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة
مهملة بعضية لما في البعض من الاهمال وفي المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون
اذا كان اي اذا كان آب نج د مثلا او اما اي قد يكون اما اب او ج د والبعض فيه
اهمال ايضا فان ابعاض الشيء كثيرة فلنجعل لذلك البعض في القياسات سما خاصا



ولكن مثلاً ج فيقال كل ج كذا فيصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط
ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس والنقض اي انما ينتفع
بالمحصورة الجزئية في بعض مسائل التناقض والعكس لا في العلوم فانه لا ينتفع فيها
الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات اي يجب
ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية تهاربا عن الاهمال المغلط كما يقال قد
يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فليتعين ذلك الحال وليجعل مستغرقة فيقال
كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب او سباحة فهو غريق وكون طبيعة البعض
اي بعض الاحوال مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشيء والحاصل ان بعض احوال المقدم
في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان هذا مهمل مغلط يجب جعله
كليا ليؤمن الغلط وينتفع به في العلوم فكذلك ذاك واعلم انه ليس المراد من المتصلة
الكلية اللزومية ان التالي لازم للمقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع كل
واحد من الاوضاع والتقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم ككون الحمار ناهقا
او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات
متعددة ان كان كل منها مستلزما بالتأثير في الاستلزام ولان المقدم كلما صدق
مع صدق تلك التقادير يصدق التالي في الموجبة ولم يصدق في السالبة والا
لصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم التالي في الموجبة ولا
لزومه في السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان يكون للاوضاع
اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم وتقيد حاصلا في كل زمان وعلى كل
تقدير من التقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم وانما قلنا التي يمكن فرضها

القانون الثالث في أقسام القضايا

لا الثاني بفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدمه فان التالي مع فرض ان لا يكون
لازما للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما البتة من مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير
انقسام الثلاثة بمتساويين واما الجزئية فهي التي لا يكون لزوم التالي ولا لزومه
متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط او حال وقس عليه حال المنفصلة ويظهر مما
ما ذكرنا بجعله الجزئية كلية باخذ الاحوال مع معتبر الجزئية هكذا يجب ان يتفوه
معنى المتصلة الكلية والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات التي اوردها المتأخرون

واذا انفحصت عن العلوم اي الحقيقة التي هي المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا
يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون ان يعين ذلك البعض فاذا عمل على ما قلنا
لا يبقى القضية الا محيطة فان الشواخص اي القضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم
اي الحقيقة اذ الابرهان على الجزئيات الفاسدة وحيث يصير احكام القضايا اقل
اضبط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار
النظر في احكام المحصورة الكلية لاجرم اعلم ان كل قضية حملية من حقها ان يكون
بينها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة
صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول بالموضوع وصار المركب منهما محتملا للتصديق
والتكذيب في تحقيقه ان الموضوع والمحمول يجريان من الحملية مجرى المادة ولهذا لا
القضية عند وجودهما والنسبة يجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري
ولهذا يجب القضية بهما ومن ههنا قال من حقها الخ واللفظ الدال على تلك النسبة
كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى رابطة وقد تحذف اي الرابطة حذفا لا في الفهم
اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات

بالنظر بان الاتحاد قد يعتبر عنها تارة بصيغة اسم
كهو زيد انسان
في قولك زيد هو
كاتب او زيد وعمرو هما كاتبان
او اولئك هم الكاتبون وقد يعتبر عنه بصيغة
كلمة وجودية كما يقال او ليس هو جدار او يوجد
او كان او يكون كاتب والقضية المشتملة عليها لفظ
يقال له
وهو الذي
وجود زيد وجود الكتابة ووجود الزيد والذي وكذلك
لما بان في كلام القوم ان القضية الملفوظة لا بد وان
يتسلم من اجزائه المذكورة الموضوع والمحمول
والرابطة فان هذه
الثلثة كلها داخلة
في الهيئة
البسيطة لكن محمود به يكون الرابطة فيها عين المحمول

كافي العربية وانما قال في البعض لانها لا يحذف في البعض كافي الفارسية الاصلية
اذ لا يحذف فيها لفظة است من قولهم زيد بيراست ويورد بدلها اى بدل
الرابطة هيئتها مشعرة بالنسبة كاثبات الالف واللام في الموضوع دون المحمول
كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري الا ترى
انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول اخبريا
كما يقال في العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة
فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة
له ولا يفهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد يقدر
اى الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذي يتضمنه لفظة كان التي
هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما محمول يحتاج الى الرابط
اخرا بالمبتدإ وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو ولغاية مدلول الرابطة المدلول
الضمير المستكن في المحمول اذا كان مشتقا او كلمة يعلم انه لا يلزم تكرار على ما توهم
والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعا للرابطة وفي العربية ينبغي ان يكون السلب
اى عرفه معتدا ما على الرابطة لينفيها كقولهم زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب
ايضا بالرابطة اى كما ارتبط المحمول بها فصار اى السلب جزءا احد جزئيها اى احد
جزئي القضية وهو المحمول فالربط الايجابي يعلقها كما يقال في العربية زيد
لا كاتب فان الربط الايجابي باق وقد صيرا اى الربط السلب جزء المحمول فان من
شانه ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللاكاتب وهو المحمول والقضية الموجبة
ليتي معدولة اى موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة

قوله دلت بالتي يكون سلبها قاطعا ٤ ٧
للرابطة
هذا تخصيص منه
ان النسبة الحكمية في القضية
التالية ليست وراء النسبة الايجابية
التي هي في موجبتها دال عليها مدلول العقد السلبي
ومفاده سلب تلك النسبة وليس فيه دلالة على سلب
حمل وكذا في سلب الاتصال وسلب الانفصال ليس فيه
اتصال ولا انفصال وانما يقال للسوالب حملية
متصلة منفصلة على التجوز والتشبيه بتعليقات
الفرق
بالمحمول اذا كان ايجابيا في
الموجبة
الاتحاد والاتصاف
الحكم فانه يصح
الفرق
الفرق
الفرق

السلب نظرا الى وجود حرف السلب فيه وفي غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتاخرها في

السلب والايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم والتاخر بحسب اللغات الا تريان تقدم

على المحمول في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد نادم است وتاخره عنه يقتضي السلب

كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين فالمعتبر في العدول ان تقرن

السلب بالمحمول بحيث يصير جزء منه سواء كان مقدما على الرابطة كما في الفارسية

او متاخرا عنها كما في العربية بل ما دام الرباط حاصلا والسلب سواء كان جزء الموضوع او

المحمول هي الموجبة الا ان الاول يكون موجبة معدولة الموضوع والثاني موجبة معدولة

المحمول الا ان يكون السلب في طرفها اي للرابطة فتنتهي يكون سالبة واذا قلت كل لا

زوج فرد فهو ليجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فيكون موجبة لكنها

معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد هو لا كاتب وبين

السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو بكاتب حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالدلالة

نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو ان وضع ان حرف السلب اذا تاخر

عن الرابطة او كان مربوطا بالمحمول كما ذكرنا فان القضية موجبة معدولة صادقة او كاذبة

واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة

البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم اعني بين لزوم القضية

السالبة للمقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة له في المتصلة

السالبة فنحو الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون

عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتا فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون

متصورا واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون لثبوت

المقالة الثانية في الجوهر وتوابعها

لاستحالة الحكم على ما ليكون متصفا بامر في الخارج فان كان الحكم بالايجاب في الخارج اقتضى

وجود الموضوع في الخارج فان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا

كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع فيه

فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب عنه فكانه قيل زيد المتمثل في الذهن

ليس في الخارج وان كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي وجود الموضوع فيه لجواز

السلب عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو في الاعيان بصيرا بخلاف قولنا العنقاء هو

في الاعيان لا بصير هذا ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدق

والى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهني لا يثبت الا على ثابت ذهني والموجب

على انه في العين لا يكون الا على ثابت عيني اي بخلاف المسلوب على انه في العين فانه

ليس كذلك يكون الا على ثابت عيني كما قلنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة

وكذلك السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة اذا تشاركت في الاجزاء لكن هذا

الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما سيجيء عليه

الكلام انشاء الله تعالى في المدة الدقيقة الاشراقية التي في السادس والشرطيات ايضا اي هي مثل الحمليات

في العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وفي اكثر النسخ ان تكررت السلوب فيها والربط اللزومي

والعنادي باق كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا

العدد اما زوج او ليس بزوج فالقضية موجبة لان اثبت اللزوم والعناد بين السالبتين

فلبقاء الربط اللزومي والعنادي يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو

ظاهر والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب من غير اعتبار حال الخبر

اي كعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابا لان سلب السلب ايجاب

بخلاف

بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول المجعول جزء المحمول والمعنى

يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا

فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب فلا تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن

كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض

لكنه المدلول الالتزامي في ليس كل والمطابقي في ليس بعض وهو واضح واذا قيل ليس لا

شئ من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذي يتيقن هو كون البعض كاتبا

لان قولنا لا شئ من الانسان بكاتب سلب كلي للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول اللام

على لا شئ وسلب الكل وح يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان

يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الاخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئي فكان

متيقنا من غير تعرض لحال البعض الباقي ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب

وعلى هذا يكون ليس لا شئ سورا للايجاب الجزئي وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب

المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيها سالبا كما كان ايجابهما باثبات اللزوم والعناد لا يكون

طرفيهما موجبا **الضابط الثالث** في جهات القضايا وتحقيق الوجيهة الكلية

في الجهات بتلخيص مفهوم جزئيها وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا هو ان

الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتاخير سهو من الناسخ

والصحيح هذا هو ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما اخر وك الوجود ويسمى

الواجب او ضروري العدم ويسمى للممتنع او غير ضروري الوجود والعدم وهو الممكن

فالاول كقولك الانسان حيوان والثاني كقولك الانسان حجر والثالث كقولك

الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود

ونسبة

جهات القضايا وهو آراء صناعة الميزان لكن بقيد

بنسبة

المحمول الذي

هو الوجود بعض ضعفاء

البصيرة زعم ان هذه مغايرة

لتلك بحسب المعنى فظنه الفاسد انه

لو لم يكن مغايرة لزم ان يكون لوازم الماهيات

واثبات الاشياء واجبة الوجود لذواتها وهو محال

ونسبة الجهة اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل
ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية
كانت او سلبية تسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع
والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول
الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود اولا والثاني اما ضرورية العدم اولا وهو
واضح واما الجهة فهي ما يفهم منه تصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم
يتلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان اولم يطابق كقولنا هو كاتب

بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع عنوا به الممكن وان
كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هي النسبة
في نفس الامر وليس في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما لا بد وان
يكون احدهما فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة
واذا قالوا ليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا اي وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام
لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لاشتهاره الى العامة غير ملحوظ فيه وهو
المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي لاشتهاره الى الخاصة
وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو فيكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري
العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما
ضروري الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوده وامتناعه على غيره فعند انتفاء
ذلك الغير لا يبقى وجوده وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده
ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن

المقيد بكل وقت وقت
سلب الضرورية عن الانسان دائما
يرجع الى سلب ايجاب الضرورية له في اي وقت
فرض من الاوقات فلا فرق في الحقيقة بين ان يقال
الانسان ليس بكاتب بالضرورة دائما
وبين ان يقال
كل انسان فهو ليس بكاتب دائما
وكذا الفرق بين الدائمة المطلقة العامة
والدائمة المطلقة الخاصة
فان الاطلاق ان كان باعتبار الجهات او كان
فالفرق بين اطلاق السلب واطلاق الايجاب
ظاهر لا يكاد يخفى
وان كان باعتبار الوقت
فالفرق بين العامة التي عدوها من الجهات
وبين اطلاق السلب الدائم
ظاهر لا يكاد يخفى
وان كان باعتبار الوصف
فالفرق بين العامة التي عدوها من الجهات
وبين اطلاق السلب الدائم
ظاهر لا يكاد يخفى
وان كان باعتبار الوقت والوصف معا

بید

فبہکذا فی صدق الحکم الایجابی کما ہو شان القضایا المتعارفۃ او شرط صدق الحکم المذکور فیہا وجود افراد العنوان لان مفاد

ہو الاتحاد فی

الوجود بین افراد العنوان

وافراد مفہوم اللیس کلا او بعضا وان

اراد بہ وجود افراد العنوانات وہو غیر مسلم بل

ضروری البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشیء والا لما کان المعدوم

المطلق ونظائرہ وانما الاستدلال الذی ذکرہ علی وجود کل مفہوم فی نفس الامر

بانہ ما من مفہوم الا ویصح الحکم علیہ بحکم ایجابی صادق فالقول فی دفعہ ان ما ذکرہ شبہ

مغالطۃ فان وجود مفہوم الشیء کالجوہر مثلا غیر وجود ذلک الشیء بناء علی ان وجود کل شیء عبارۃ

عن کونہ بحیث یصیر مبدأ لآثارہ المختصۃ ومنشأ لانتزاع الخاصۃ فثبوت عنوان الاشیاء فی الذہن والحکم

علیہا باحکام ثبوتیۃ لا یقتضی بہا لا یستدعی وجودہا بتمامہا فی الذہن بل وجود انہا فضلا عن وجودہا فی نفس الامر فان

مفہوم شد الحرکۃ والزمان والدائرۃ والہیولی والعدم واشباہہا اذا حصل فی الذہن فلیس المحصول

ذات الحرکۃ والزمان وغیرہا فان قلت الیس سلب الشیء عن نفسہ محالا فکل شیء یصدق علی نفسہ فمفہوم

شریک الباری اذا حصل فی الذہن یصدق علیہ انہ شریک الباری وکذا مفہوم الحرکۃ والزمان یصدق

علیہا الحرکۃ والزمان فثبت ان مفہومات ہذہ الاشیاء صادقۃ علی امور حاصلۃ فی الذہن قلنا لا نسلم ذلک

ان اردید بہ صدق الشیء علی نفسہ بالحمل الشایع الصناعی اذ من الاشیاء ما لا یصدق ولا یحمل علی نفسہ بہذا

الحمل کمفہوم الجزء واللاشیء واما لو سلم ان اردید بہ الحمل الاولی والذی یقتضیہ استحالۃ سلب الشیء عن نفسہ

ہو ہذا لا ذاک وشاہد کون الشیء موجودا فی ذہن او خارج ہو ان یصدق مفہوم علیہ بالحمل الشایع وہذا ہو

المستند فی الوجود الموضوع فی الحکم الایجابی بخلاف الحکم فیطلب المساواۃ التی توجہہا بین موضوع الموجبۃ ومحمولہا

الثابتۃ من ہذہ الجہۃ وسیجیء ثبات المساواۃ بینہما من جہات اخری ومن الناس من اثبت المساواۃ

بین الموجبۃ وبالثبوت ولم یتحقق الموضوع مستدلا بان صدق الثابتۃ یکون بانتفاء المحمول عن

الموضوع فی نفس الامر وہو یتوقف علی تعدد ہما وتغایرہما فی نفس الامر اذ

سلب الشیء عن نفسہ غیر صادق وہما یتوقفان علی تمایزہما فی

نفس الامر والتعدد والتمایز صفتان ثبوتیان

فنفس الامر للموضوع والمحمول فی ان

یکون وصوفہما ثابتا

ووجودا فلا فرق بین الموجبۃ الثابتۃ فی انتفاء وجود الموضوع حال اعتبار الحکم وہو مدفوع بانا لا نسلم ان

صفحة ثانية

بعد الاسم من الفصلين نعين

ان الموصوف بعدم الامكان اقرب الى

عدم الوسط وان كانت صفة بالذات لعدم الامكان بالغير وهو الوجوب

الامكان الوجود وقد يطلق الامكان بالمعنى الاعم الشامل

فيما بالمادة كقولنا بالامكان زيد بالبناء

الاستعدادات الاعمال الرافعة كقولنا بالامكان ان يصير الحجر دواء

الاستعداد الاعمال الرافعة كقولنا بالامكان ان يصير الحجر دواء بمعنى رفع دوائيته

الى احد الطرفين فيما من شأنه ان يكون مقرونا بالامكان

الاستعدادي كقولنا بالامكان ان يصير الحجر دواء

الاستعداد الى الاستعداد فيما من شأنه ان يكون مقرونا بالامكان

الاستعدادي كقولنا بالامكان ان يصير الحجر دواء

سواء كان الاستعداد الاول بالفعل او بالامكان

الاستعداد الى الاستعداد بالفعل كقولنا بالامكان ان يصير الحجر دواء

سواء كان الاستعداد الاول بالفعل او بالامكان

وقد يطلق الامكان بالفعل على الوقوع

وقد يطلق الامكان على الوقوع والوجود بالضرورة

وقد يطلق الامكان على الوقوع والوجود بالضرورة

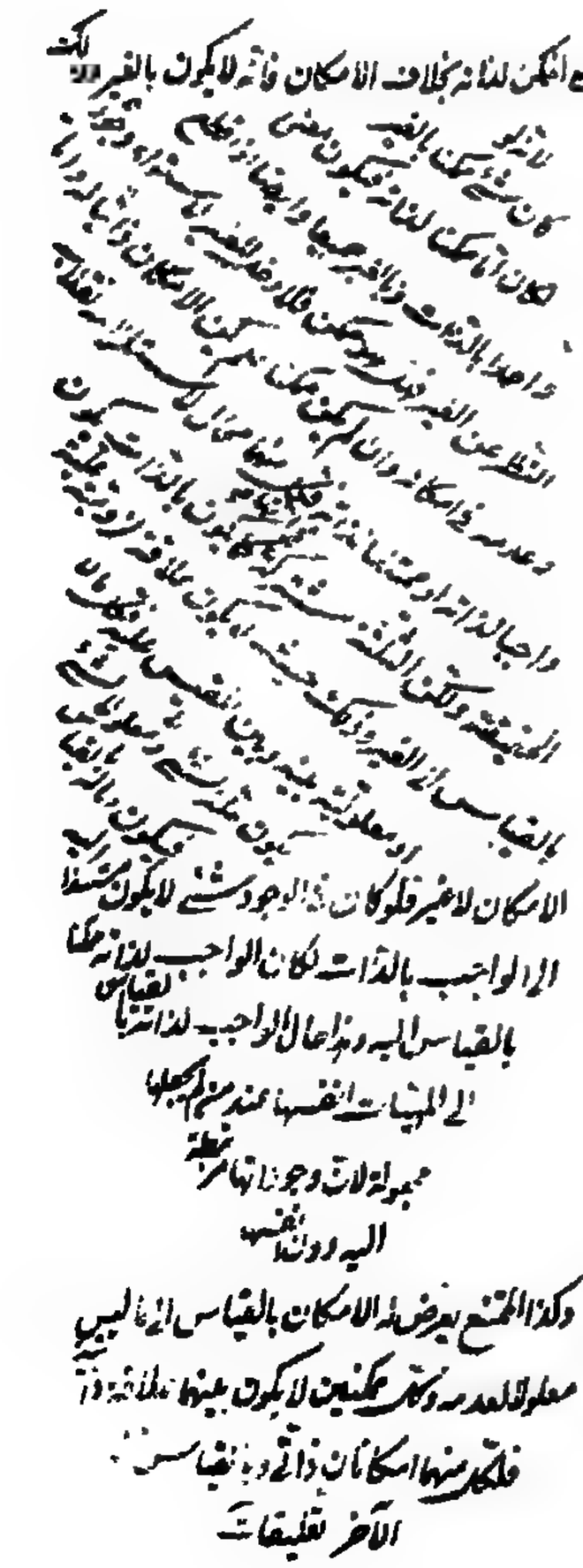
وقد يطلق الامكان على الوقوع والوجود بالضرورة

يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب
او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب
ولا عدمه كذلك والا امتنع بل لذاته ليجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها
والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حالة
وجوده انه ممكن لذاته واجب لغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا
ان قسمي لفظ الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق
الممكن على شيء منهما بحال وشرط وانما قلنا ان لفظ قسمي للممكن لان قسيميه وهما الواجب
والممتنع لذاتيهما لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان
عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق
على الممكن كالقسمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان
على الممكن ولا يطلقان هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب
ليس معناه الا ان كل واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا قلت كل ج ب
عرفت ان مفهوم ج معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم تعرضت
للاشخاص التي تحته اي للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل واحد واحد
اذ ليس معناه اي معنى كل ج ب جميع الجيم اي الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى
اذ يمكنك ان تقول كل انسان بيت واحد ولا يمكنك ان تقول جميع الناس بيت
واحد ولا الكلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه نوع عام ونوع ولا يقع كل واحد من جزئياته
ج موضعه ولا الكلية اي كلية مفهوم ج اذ يحمل ج على كل واحد ما ليس كل مفهوم
الشيء كلازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لهما كما تعرض لغيره لما لان كل ج يحمل الكل

المجموعي

يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب
او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب
ولا عدمه كذلك والا امتنع بل لذاته ليجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها
والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حالة
وجوده انه ممكن لذاته واجب لغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا
ان قسمي لفظ الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق
الممكن على شيء منهما بحال وشرط وانما قلنا ان لفظ قسمي للممكن لان قسيميه وهما الواجب
والممتنع لذاتيهما لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان
عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق
على الممكن كالقسمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان
على الممكن ولا يطلقان هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب
ليس معناه الا ان كل واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا قلت كل ج ب
عرفت ان مفهوم ج معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم تعرضت
للاشخاص التي تحته اي للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل واحد واحد
اذ ليس معناه اي معنى كل ج ب جميع الجيم اي الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى
اذ يمكنك ان تقول كل انسان بيت واحد ولا يمكنك ان تقول جميع الناس بيت
واحد ولا الكلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه نوع عام ونوع ولا يقع كل واحد من جزئياته
ج موضعه ولا الكلية اي كلية مفهوم ج اذ يحمل ج على كل واحد ما ليس كل مفهوم
الشيء كلازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لهما كما تعرض لغيره لما لان كل ج يحمل الكل

المجموعي



المجموع حتى دون كلي الجسم وكلية مفهومه فتعرض لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان
نعرض في غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني الجسم من حيث هو جسم بل الذات
الموصوفة بالفعل وان لم يكن جسما فهو ب والا ما صح ان المتحرك قد يسكن وصحته
لعدم اخذه من حيث هو متحرك اذ لو اخذ من حيث هو متحرك لما امكن ان يسكن
البتة لامتناع اجتماع الحركة والسكون في شئ ولا من حيث هو ج والا لما صدق
كل اسود جامع البصر بل يجب ان يؤخذ مع استواء النسبة الى شرط من حيث
هو ج وشرط لا من حيث هو ج واذا رايت في القضايا مثل قولنا كل نائم يجوز
ان يستيقظ مثلا ادريت ان مقتضى قولنا كل نائم ليس النائم من حيث هو نائم فانتر
مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف بانه نائم هو الذي
يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه من حيث هو
فانتزع من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما عليه بل الشخص الموصوف بانه اب اي بل
معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير
لك ان تعلم ان كل واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضروري له لذاته ان يتغير
بل لاجل كونه متحركا بضرورة متوقفة على شرط يعني الحركة فيكون اي تغير كل واحد
واحد ممكنا في نفسه لما تقدم ان الواجب لغيره ممكن في نفسه ولا نعني بالضرورة
في منطوق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فحسب واما ما يجب بشرط من وقت
وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني ايضا ما هو ج في الاعيان والا ما صدق قولنا
كل خلاء بعد ولا ما هو ج في الذهن فقط دون الخارج والا ما صدق كل انسان
حيوان بل ناخذه على ما يتم الموضوع في احد الوجودين الخارجي والذهني ولا ما

جَ دائماً والّا لم يصدق كلّ منخسف فهو لا ما هو جَ لا دائماً والّا لم يصدق كلّ ممكن محتاج بل
لا يشترط الدوام واللّادوام فيه ولا ما حقيقته جَ لصدق كلّ متحرّك متغيّر ولا ما صفته
جَ لصدق كلّ جسم منقسم ولا ما هو جَ بالقوّة كالنطفة التي هي بالقوّة والامكان انسان على
ما هو مصطلح الفارابي بل ما هو جَ بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابي علي فانّ المصطلح
عليه في مباحث صاحب الكتاب بل في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فانّ الاوّل
مخالف للعرف والتحقيق فانّ ما يصحّ ويمكن ان يكون انساناً كالنطفة لا يقال انّه انسان
فالحاصل انّ معنى كلّ جَ بَ هو انّ كلّ واحد واحد من أفراده الشخصيّة وغيرها ولو بالقوّة
ما يفرض في الذهن اندراج بَ بالفعل ممّا لا يمتنع ان يكون كذلك فانّه من القيود المعتبرة كان
موجوداً في الاعيان او غير موجود فيها وموصوفاً بها دائماً او غير دائم وكان حقيقة جَ
او صفته جَ فانّه بَ من غير زيادة متى وفي اىّ حال بل على ما يتمّ للوقت والمقيّد و
مقابلهما فهذه شرائط الموضوع والمحمول وفيها فوائد كثيرة يتعلّق بنتائج الاقيسة
وغيرها وفي الاخلال بها مفاسد لا تعدّ ولا تحصى كما يظهر لمن تامّل في منطق المتاخّرين
من الاشكالات التي اوردوها على المتقدّمين فانّ مرجع اكثرها الى الاخلال بتلك الشرائط
على ما يتّضح لمن تامّل فيه حقّ التامّل ولذا اشترطت هذه الشرائط ليعمّ كلّ جَ بَ جميع
الصور المحتملة ولا يختصّ بعضها على ما اتّضح من الامثلة ولانّما ينتج القياس اذا كان المعنى
ما ذكرنا دون ما نفينا الا ترى انّا اذا ضممنا الى قولنا كلّ جَ بَ ومعناه انّ كلّ ما حكم
ما هو موصوف بالفعل بَ هو انّ تعدّد الحكم من الاوسط الى الاصغر لانّ جَ من افراد بَ للموصوفة
بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكلّ المجموعيّ فانّه لا يتعدّد الحكم منه اليه الا ترى انّه
يصدق زيد انسان وكلّ انسان اى جميع الاناس لانّهم دار واحدة ولا يصدق

زيد

المقالة الثانية في الحجر ومبايها

زيد لاتسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيره مما مضيناه لاينتج والعلة في الكل عدم تكرر

الاوسط على ما يظهر بالتامل لمن وقوله **حكمة اشراقية** في بيان ذ القضايا

كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا

والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان و

الامتناع اجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما نقول كل انسان

بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه

هي الضرورية البتاتة اى فهذه القضية هي الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت

وهو القطع وفي اكثر النسخ فهذه هي الضرورية البتاتة وهي الضرورة التي جعلت جهة ورابط

المحمول الذي جعل الجهة جزئه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع

والامكان والمستعملة في العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصون فهي ضروريات

من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورة لاغير فانا اذا طلبنا في العلوم امكان

شئ او امتناعه فهو جزء مطلوبنا لانه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ولهذا

يرتبط الامكان والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما نقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب

فالامكان والامتناع جزء المحمول بل المطلوب ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اى حتى

في مثل ان ج يمكن له ب او يمتنع له ب الا بعد ان نعلم انه بالضرورة كذا كما في المثال المذكور يقول

ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا يورد من

القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد اى من افراد الشخصية

وقتا ما كالشمس حتى ان يقال كل انسان بالضرورة ينتفس وقتا ما وكون الانسان ضروريا

التنفس وقتا ما بل لزما بدا وكونه ضروريا التنفس في وقت غير ذلك الوقت اى الذي

فيه

اعتبار بظهر بدا في الذهن كيف يصح الاضافة

الشركة فيها واقتضاء هذا التحرير فيها اعني

اختص بنوع

اعتبار الحيوان جامدا

حيوان فقط عم قالوا لتعريف ان

هذا يرجع الى ان الظرف الاخير كجمع بعض الظرف

الاوسط وبعض الذي لكجمع الظرف الاخير

ذكر ان تخصيص الفصل مع بعض الذي لكجمع ما فيها

ذكره بعض ان تسمية ان الحيوان

الذي هو الجنس و

لاشئ والذي يقال على الانسان لا بشرط شئ

فاذن

المعنى مختلف

وذلك لان الحيوان الذي

هو الجنس لو لم يكن محمولا على الانسان

وغيره لم يجب ايضا الحيوان بشرط لا شئ

هو المادة وما دة الشئ غير جنسه بالاعتبار فكيف جعله

جنسا وايضا سواء الجزء والجزء سابق في الوجود فكيف

بالفصل على التقسيم

وايضا يلزم ان يكون جزءا خارجا

الذي هو الجنس الاسبق كذا في نقد الوجود

ذكر ان من القائلين

على الانسان بشرط ان

يقول ان الحيوان الذي يحمل

فيه فقط بين الاوسطين تغاير

من هذا الوجه بوجه اتفاقا بان اتحدا

قيدا في احدهما وترك قيد في

الآخر فان الحيوان

مالم يعتبر

كونه بلا شرط لم يتصف بالعموم والجزئية ولهذا

لا يتصف بهما اذا اخذ مع قيد عدمي او وجودي كالمجرد

عن الفصول اما اذا اخذ مع احدها وبدون ذلك

الاعتبار محمول على الانسان ولهذا يحمل عليه هذا الحيوان

مشروطا بقيد ايضا كالحيوان الناطق ويحمل عليه

فيه التفس ضرورة ايضا امر يلزم ابدا اى في الوجود الخارجي وهذا لا يدل على الكتابة فانها

وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقتا ما الغرض ان الامكان للممكن

ضروري سواء كان الممكن ضروري الوقوع او اللاوقوع في وقت كالنفس والا فنفس ولم يكن

كذلك كالكتابة واذا كانت القضية ضرورية كفانا جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان

بالضرورة هو حيوان او يفرض كونها بتاتة دون ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان

تقول كل انسان بتة هو حيوان لا مثل ان تقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون

حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها وفي غيره اى وفي غير المذكور

الذي هو القضية الضرورية والمراد ان في الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لا بد من

ادراج الجهة في المحمول لئلا من الغلط ومثاله ما تقدم من قولنا كل انسان بالضرورة

هو ممكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا نعترض للسلب

بعد تعرضنا للجهات اى من جعلها اجزاء المحمولات فان السلب التام اى الحقيقي الصادق

هو الضروري اى السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل

اى السلب الضروري تحت الايجاب اى الضروري اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا بان يقول

الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اى لا نعترض للسلب فيه

لان سالبته ينقلب الى موجبه لكون سلبه غير تام وموجبته يدخل تحت الايجاب

الضروري اذا اورد الامكان على ما ذكرناه وعلى هذا فيستغنى عن التعرض كقولنا الانسان

ليس بممكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية

ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب انما

كان قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي

سواء

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفي اي سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه بعينه

فانه حكم ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن

وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر

او في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال اما النفي والاثبات في العقل فهما الحكام ذهنيان

حاكمان شيء آخر وهو بعض الاشياء عنهما فلمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس

بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منتف او ثابت وله اي ولهذا البحث قد سبق ذكرها

والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط

يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فليحذر مهملة الجهات حذار عن الخبط

والغلط كما قد حذر في مهملة تكية للموضوع يعني المهملة الغير المحصورة كذلك ايضا

الضابط الرابع

في التناقض وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين

بالايجاب والسلب لا غير لا اختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين

وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب

والسلب لا غير لاختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بحجار وبالموضوع نحو زيد

كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس

بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اي في هذا اليوم الزمان زيد

ليس بصائم اي في يوم آخر وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار وزيد ليس بجالس

في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اي لعمرو زيد ليس بابا اي لخالد وبالقوة نحو الخمر

مسكرة اي بالقوة الخمر ليس بمسكرة اي بالفعل وبالجزء او بالكل نحو الزنجي اسود اي جلده

الزنجي ليس باسود اي سنه فهذه ثمانية شروط يشترط اتحاد القضيتين فيها

المفردات التي يصدق بكل منها
الشيء فالمراد بالمغايرة ما يعم
المغايرة بالاعتبار كما سبق تحقيقه

سواء عبر عنه بالرفع او النفي اي سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه بعينه

فانه حكم ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن

وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر

او في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال اما النفي والاثبات في العقل فهما احكام ذهنيان

حاكمان شيء آخر وهو بعض الاشياء عنهما فلمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس

بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منتف او ثابت وله اي ولهذا البحث قد سبق ذكرها

والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط

يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فليحذر مهملة الجهات حذار عن الخبط

والغلط كما قد حذر في مهملة تكية للموضوع يعني المهملة الغير المحصورة كذلك ايضا

الضابط الرابع

في التناقض وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين

بالايجاب والسلب لا غير لا اختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين

وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب

والسلب لا غير لاختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بحجار وبالموضوع نحو زيد

كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس

بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اي في هذا اليوم الزمان زيد

ليس بصائم اي في يوم آخر وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار وزيد ليس بجالس

في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اي لعمرو زيد ليس بابا اي لخالد وبالقوة نحو الخمر

مسكرة اي بالقوة الخمر ليس بمسكرة اي بالفعل وبالجزء او بالكل نحو الزنجي اسود اي جلده

الزنجي ليس باسود اي سنه فهذه ثمانية شروط يشترط اتحاد القضيتين فيها

فاعلم ان الاختلاف بالايجاب والسلب
اما ان يكون في الجزئيات او في الكليات
والاول اما ان يكون في الجزئيات
المتحدة بالشخص او في الجزئيات
المتحدة بالنوع والثاني اما ان يكون
في الكليات المتحدة بالنوع او في
الكليات المتحدة بالجنس والاول
اما ان يكون في الجزئيات المتحدة
بالشخص او في الجزئيات المتحدة
بالنوع والاول اما ان يكون في
الجزئيات المتحدة بالشخص
في الزمان او في الجزئيات
المتحدة بالشخص في المكان
والاول اما ان يكون في
الجزئيات المتحدة بالشخص
في الزمان مع اتحادها
في المكان او في الجزئيات
المتحدة بالشخص في الزمان
مع اختلافها في المكان
والاول اما ان يكون في
الجزئيات المتحدة بالشخص
في الزمان مع اتحادها
في المكان مع اتحادها
في الاضافة او في
الجزئيات المتحدة
بالشخص في الزمان
مع اتحادها في المكان
مع اختلافها في الاضافة
او في الجزئيات
المتحدة بالشخص
في الزمان مع
اتحادها في المكان
مع اختلافها في
الاضافة مع
اتحادها في
الشرط او في
الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
او في
الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
او في
الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
مع اختلافها
في الجزء
او في
الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
مع اختلافها
في الجزء
مع اتحادها
في الكل
فالاختلاف
في الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
مع اختلافها
في الجزء
مع اتحادها
في الكل
مع اختلافها
في الزمان
فالاختلاف
في الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
مع اختلافها
في الجزء
مع اتحادها
في الكل
مع اختلافها
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
فالاختلاف
في الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
مع اختلافها
في الجزء
مع اتحادها
في الكل
مع اختلافها
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
فالاختلاف
في الجزئيات
المتحدة
بالشخص
في الزمان
مع اتحادها
في المكان
مع اختلافها
في الاضافة
مع اتحادها
في الشرط
مع اختلافها
في القوة
مع اتحادها
في الفعل
مع اختلافها
في الجزء
مع اتحادها
في الكل
مع اختلافها

الشرط الثالث في جهات القضايا

لينا قضايا لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شئ مما سيتضمن من الاصالة
ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل والجزء مندرجة في وحدة الموضوع ووحدة الاربعة
الباقية وهي الزمان والمكان والاضافة والفعل والقوة في وحدة المحمول وذكر
الفارابي في بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد
في النسبة الحكمية لان انتساب احد المتعينين الى الآخر غير انتساب غير اليه وغير انتسابه
الى غيره واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية
فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما
بالتعدد والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بلا حيوان وكقولنا
كل انسان حجر ولا شئ من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغني عن قولهم
بحيث يقتضي لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا
بقولهم بحيث يقتضي ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين بالايجاب
والسلب الصادقين نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب والكاذبين
نحو كل انسان كاتب لا شئ من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين بالسلب
والايجاب اذا لزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان صدقنا
ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثاني كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق
وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله لا غير اما الاولى فلاختلافهما في الموضوع واما
الثانية فلاختلافهما في المحمول واما الثالثة فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو
ليس كل انسان بكاتب لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يتضح حق
السلب على ما اوجب فيه دقة وعلى هذا يتحقق التناقض بين المختلفين بالايجاب والسلب

المقالة الثانية في الحجج وضابطها

لاغير وذلك قال ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور لاستلزام الاتحاد في النسبة الحكمية
ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف بالايجاب والسلب
لاغير فينتفي اى فيكون الاختلاف بالايجاب والسلب لاغير ان يكون المحمول والموضوع والشرط
والنسب يعني الشروط الخمسة الباقية والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف
بينهما بغير الايجاب والسلب وفي القضايا المهملة اى الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو
لاختلافهما بالكمية على ما هو المشهور بل يسلب ما اوجباه بعينه اى بل الواجب ان يسلب ما اوجباه
بعينه كقولنا في القضية البتانة وهي القضية التي جعلت الجهة فيها جزء المحمول والضرورة
جهة ربط المجموع كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهيمة نقيضه ليس بالضرورة كل
فلان هو ممكن ان يكون بهيمة وهكذا في غير هذه اى وهكذا يفعل في غير هذه القضية من
القضايا بان يسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لا غير من تغيير
جهة وكمية ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما يغير فيه الجهة والكمية هو لان
النقيض لا هو واذا قلنا لا شئ اى من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شئ اى من الانسان
وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه في النقيضين الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب
تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب يتيقن سلب
البعض وجواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس لا شئ
فلا حاجة الى الاعادة والقضية التي خصصت اى المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض بغير
اى ليس لها نقيض من جنسها كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يتم
هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس
بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا ولا يكون في الاختلاف بالسلب والايجاب لاغير

فوله
سواء في القضايا المحيطة
لا يحتاج الى زيادة شرط اذ ان
المشهور عند القوم ان القضية
اذا خرج بعض افرادها بغير الشرط
القضايا وذلك ان الشرط مميز اختلاف
في الكيف بحسب الكمية فيجب
ليعلم ان كان يكذبها ما تميز الجانبين
في زيادة الامكان ليتميز كل
اى ان كان
والصدق ان يصدق ما
ليعلم ان كان
بعض ان ليس
بكاتب بل
ان قضية الحصورات انما تتم بقيد الوقت
المذكورة بان يكون احد القضيتين كلية
بين ما اوجباه
وبين سلبه فان النقيض
ايجاب كل قضية في الحقيقة سلب
ذلك الايجاب باي وجه كان فنقيض قولنا
بالضرورة كل انسان حيوان ليس كل انسان
ان ليس
بحيوان بالضرورة
ان لا شئ من الانسان
بحجر
ان ليس
بعض الانسان
بحجر
ان ليس
كل انسان
بحجر
ان ليس
بعض الانسان
بحيوان
ان ليس
كل انسان
بحيوان
ان ليس
بعض الانسان
بانسان
ان ليس
كل انسان
بانسان
ان ليس
بعض الانسان
بحيوان
ان ليس
كل انسان
بحيوان
ان ليس
بعض الانسان
بحجر
ان ليس
كل انسان
بحجر
ان ليس
بعض الانسان
بحيوان
ان ليس
كل انسان
بحيوان
ان ليس
بعض الانسان
بانسان
ان ليس
كل انسان
بانس

الضابط الخامس في العكس

ولهذا لا يناقضان ولكن اذا عتبنا المعنى جعلنا الاعم ما ذكرنا من جعله مستغرقا كان على
ما سبق اى من صيرورتها محيطة وذات نقيض من جنسها ولعله اى ولعل انتفاء عام
الى نعوق الشابين اى في تكثير القضايا او تبين كلا من نقيض كل منها واذا حفظت عما وهو ان
نقيض كل قضية ان يدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت عن كثير من تطويلاتهم
على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع **الضابط الخامس**
في العكس يعني العكس المستوى اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض
والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية
وبقاء الصدق والكذب بحالهما لا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ
الكتاب بل في جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه
كون بينهما عند كذب به لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان
كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب يخرج مثل
هذا اللازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لاعترافه
باعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب من غير
تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل او مفروضا
وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميم العكس هو تبديل كل واحد من طرفي
قضية ذات ترتيب طبيعي بالاخر مع بقاء الكيفية والصدق فيشتمل الحملية والمتصلة
ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها
بالاخر فهي لا غير هو او ان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية
استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة وان لم يستلزم بها لم يكن منعكسة

ولو

قوله قدس سره والعكس هو جعل موضوع
القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا
مع حفظ الكيفية
اى مع حفظ الكيفية
المخصوصة بالحملية مثلا وان جعل بدل
المحمول ما حكم به على الموضوع محكوما عليه صار ربما
العكس المستوى مطلقا فيشتمل عكوس الشرطيات
كما لا يخفى على المتتبع
ان قوله بقاء الكذب الذى لا يجب اعتباره
في العكس المستوى اصطلاحا وكذا بقاء الصدق
ليس بشرط في العكس المستوى اصطلاحا
وان كان شرطا في العكس المستوى
الذى هو جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا
مع بقاء الكيفية والصدق
اللازم واما اشتراط بقاء الكذب فليس بشرط كما
اشار اليه الشارح العلامة واعلم ان ليس المراد من اشتراط
بقاء الصدق ان الاصل فيشتمل
كون صادقا والعكس
لم فيه بل المراد ان
الاجدر
ينبغى ان يكون بحيث لو صدق الاصل صدق العكس اى يكون
وضع الاصل مستلزما لوضع العكس
تعليقه

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

قوله قدس سره ولكن لا اقل من ان يوجد شيء ما وصف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ليكن ج مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي من للموضوع محمولا كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا ومن لا انسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كليه ما صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول يوصف بانه فلان اي بانه للموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه للموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان الجسم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان اي بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه فالاقسام اربعة

وبوصفه معها في بعض المواد وهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم

وتعلم بذلك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان تقول وكل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد للوجبة سواء كانت كلية كما ذكرا وجزئية نحو بعض الانسان حيوان لا ينعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان لكنها ينعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان وليكن ج مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي من للموضوع محمولا كما اذا كان شيء من الحيوان انسانا ومن لا انسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كليه ما صدق عليه كقولنا كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول يوصف بانه فلان اي بانه للموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه للموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان الجسم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان اي بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه فالاقسام اربعة

قوله قدس سره ولكن لا اقل من ان يوجد شيء ما وصف بانه فلان وموصوف بانه بهمان ليس بين فلان وبهمان تباين كلي بحيث يلزم من صدق احدهما على شيء عدم صدق الآخر عليه بل قد يصدقان على شيء واحد كما في قولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان فان كل انسان ناطق وكل حيوان ناطق وقد يصدق احدهما على شيء دون الآخر كما في قولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان فان كل انسان فرس وليس كل فرس انسانا وقد يصدق احدهما على شيء والآخر على آخر كما في قولنا كل انسان حيوان وكل فرس صاهل فان كل انسان ليس بصاهل وكل صاهل ليس بانسان وقد لا يصدق احدهما على شيء كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حجر جماد فان كل انسان ليس بحجر وكل حجر ليس بانسان وقد يصدقان على شيء واحد كما في قولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان فان كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وقد لا يصدقان

وهذا كرر قوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجيم موصوف بهما كما قررنا وتقريره

بوجه احسن ان للوجبة كلية كانت او جزئية لا ينعكس كلية للاحتمال المذكور ولكن

ينعكس جزئية اذ لا اقل من ان يوجد اى فى للوجبة شئ موصوف بطرفيها كفلان بهما

فاذا كان شئ من فلان بهما فاما كان اى المحكوم عليه بالبهمان كل الفلان او بعضه وللغنى

سواء كان الاصل كليا او جزئيا فلابد من ان يكون شئ ما بوصف بانه بهمان يوصف

بانه فلان كان اى المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اى سواء كان العكس كليا

او جزئيا وكونه احسن لكون التاويل فيه اقل واعلم ان الافتراض المذكور هو نصرفا

فى الموضوع والمحمول بالفرض والتقدير ليتضح به الفرض لا على وجه فياستى يتغاير

فيه الحدود كما يتوهم انه من الشكل الثالث ليلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة

بالافتراض المبنى على الشكل الثالث للمبنى على انعكاس للوجبة وسيأتى زيادة كلام

عليه فى الفصل الثالث من المغالطات واذا قلنا بالضرورة كل انسان هو ممكن ان يكون

كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى ان هذا

اعنى جعل عكس للوجبة الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاحه اذ لا قضية عنده

الا البتاتة لرجوع الكل اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين فانها لا تنعكس

ضرورية عندهم لجواز كون المحمول ضروريا للموضوع كقولنا كل كاتب انسان و

الموضوع غير ضرورى للمحمول كقولنا كل انسان كاتب لانه بالامكان لا بالضرورة

وكل غير الامكان من الجهات كالامتناع والوجوب ينتقل مع المحمول كقولنا بالضرورة

بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا هو انسان لصيرورة القضايا كلها

ضرورية بتاتة ويؤمن من الغلط الواقع من تكثر القضايا او الاشتباه البعض بالبعض

وعكس المستقيم ليس بمستقيم
الشيخ فى الشفاء بيانه
ويمكن ان يكون دوران ودوران
ح الكبرى العرفية ان البعض
الذى كالموضوع
الزمان بعينه تماما لا يكتمان عن الصدق ولا عن الكذب منه قدس سره

بعض الموضوع ليس بمحمول
تسمية ذات الموضوع بحيث لا يحمل
الحكم عليها لذات الموضوع فالافتراض ليس الا
تصرفا فى عقدى الوضع والحمل بعد عقد الوضع فقط
الفصل الثالث فى المغالطات
المغالطة قياس فاسد المادة
الجدلى والخطابى
الاستقراء
التمثيل
الاضمار
الحد الاوسط فى الشكل الاول
الشكل الثانى
الشكل الثالث
الشكل الرابع
الشكل الخامس
الشكل السادس
الشكل السابع
الشكل الثامن
الشكل التاسع
الشكل العاشر
الشكل الحادى عشر
الشكل الثانى عشر
الشكل الثالث عشر
الشكل الرابع عشر
الشكل الخامس عشر
الشكل السادس عشر
الشكل السابع عشر
الشكل الثامن عشر
الشكل التاسع عشر
الشكل العشرون
الشكل الحادى والعشرون
الشكل الثانى والعشرون
الشكل الثالث والعشرون
الشكل الرابع والعشرون
الشكل الخامس والعشرون
الشكل السادس والعشرون
الشكل السابع والعشرون
الشكل الثامن والعشرون
الشكل التاسع والعشرون
الشكل الثلاثون
الشكل الحادى والثلاثون
الشكل الثانى والثلاثون
الشكل الثالث والثلاثون
الشكل الرابع والثلاثون
الشكل الخامس والثلاثون
الشكل السادس والثلاثون
الشكل السابع والثلاثون
الشكل الثامن والثلاثون
الشكل التاسع والثلاثون
الشكل الاربعون
الشكل الحادى والاربعون
الشكل الثانى والاربعون
الشكل الثالث والاربعون
الشكل الرابع والاربعون
الشكل الخامس والاربعون
الشكل السادس والاربعون
الشكل السابع والاربعون
الشكل الثامن والاربعون
الشكل التاسع والاربعون
الشكل الخمسون
الشكل الحادى والخمسون
الشكل الثانى والخمسون
الشكل الثالث والخمسون
الشكل الرابع والخمسون
الشكل الخامس والخمسون
الشكل السادس والخمسون
الشكل السابع والخمسون
الشكل الثامن والخمسون
الشكل التاسع والخمسون
الشكل الستون
الشكل الحادى والستون
الشكل الثانى والستون
الشكل الثالث والستون
الشكل الرابع والستون
الشكل الخامس والستون
الشكل السادس والستون
الشكل السابع والستون
الشكل الثامن والستون
الشكل التاسع والستون
الشكل السبعون
الشكل الحادى والسبعون
الشكل الثانى والسبعون
الشكل الثالث والسبعون
الشكل الرابع والسبعون
الشكل الخامس والسبعون
الشكل السادس والسبعون
الشكل السابع والسبعون
الشكل الثامن والسبعون
الشكل التاسع والسبعون
الشكل الثمانون
الشكل الحادى والثمانون
الشكل الثانى والثمانون
الشكل الثالث والثمانون
الشكل الرابع والثمانون
الشكل الخامس والثمانون
الشكل السادس والثمانون
الشكل السابع والثمانون
الشكل الثامن والثمانون
الشكل التاسع والثمانون
الشكل التسعون
الشكل الحادى والتسعون
الشكل الثانى والتسعون
الشكل الثالث والتسعون
الشكل الرابع والتسعون
الشكل الخامس والتسعون
الشكل السادس والتسعون
الشكل السابع والتسعون
الشكل الثامن والتسعون
الشكل التاسع والتسعون
الشكل المائة

 وعكس الضرورية البتانة الموجبة ضرورية بتانة موجبة مع اي جهة كانت بالطريق
الاول تر واليه اشار بقوله فللبسيطة والجزئية اي البتانة فان سياق الكلام يقتضي هذا
العقليات ثم
وان كان البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده في جميع الفعليات انعكاس على ان شيئا
من الحمو اي موصوف بالموضوع مهملا اي انعكاس جزئي فاذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان
بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة المعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس
كنفسها سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شيء من الحجر
بانسان بالضرورة وقد يلزم بعض الحجر انسان مما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق
في السلب تقرر الايجاب في البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكذب
على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذب بان اما الاصل فلصدق
بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه الاشارة بقوله
وان كان احد من موصوفات احدهما اي موصوفات احد من الحجر والانسان ما يوصف
بالاخر ما يوضح الاحتصار على ان يكذب احدهما اي كذب احد من الاصل والعكس بل كذب
كلاهما كما تقرر وقد طعن بعض اكابر الافاضل من المتاخرين فيه بان اللازم بعد فرض
وقوع الملزوم هو ان يصدق على ذلك التقدير اعني على تقدير فرض وقوع الامكان هو ب هو
لا بعض شيء مما يجب بالضرورة في نفس الامر والحق انه ليس بقادح لانه اذا كان على
ذلك التقدير كذب مع صدق الاصل فقد لزم من تقدير وقوع الامكان اجتماع النقيضين فلا
يصدق نقيض المدعى فيحصل المطلوب ولان امكان انصاف شيء مما يقال عليه ب بصفة
ج يقتضي كون ذلك الشيء من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه
مع فرض الاتصاف بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم انه في نفس الامر

قبل

قبل الفرض كان من جملته لان فرض الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا بل ربما
يفيد العلم بان شيئا ما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها واذا امتنع ان يقال عليه ب
فيكذب ب بعض ج ج بالامكان فيصدق لا شئ من ب ج بالضرورة وهو المطلوب
وبعبارة اخرى لو كانت ذات ب لا يمتنع ان يتصف بج وقد فرضت متصفة به لكانت
من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف ب وكانت ذات ب هف فان قيل الفرض
محال لانه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها قلنا انه لو دخل شيئا
ما يمتنع ان يتصف بج لكان قد دخل فيها ما لم يكن داخلا فيها لكن الحصر الكلي وهو قولنا
لا شئ من ج ب بالضرورة قد يتناول مع عدم الفرض لكل ما عدا الممتنع ولهذا احتج الى الفرض
ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان الفرض يقتضي ان يحكم على ما يفرض بالفعل
من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون
بسبب الغفلة عنها واقصر الطاعن في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق
لا شئ من ج ب بالضرورة فلا شئ من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام
فبالافتراض بعض ج كذلك وهو باطل بعض الاصل ولانك قد عرفت ان الدوام في
الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه ضروريا فان
والضرورية البتاتة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو احتراز عما لا يكون
الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان فان كان معها سلب
اي في المحمول عني امثل به بقولي ايضا اي كما نقل الامكان وذلك ليصح العكس لا نجعل
المحمول بكليته موضوعا لاجل بعضه وكذلك ان كان سلب في الموضوع بقولي ايضا
لمثل ذلك فان العكس جعل الموضوع ايضا بكليته محمولا لاجل بعضه كذلك

كقولهم

كقولهم بالضرورة كل انسان هو كل ما ليس بفرس كاتبا في ذاته وجبة عكسها بالضرورة
شيء ما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد يخلط فيه اي في العكس الضرورية الموجبة
كثير من المشائين بعني لذهابهم الى انها لا ينعكس ضروريا لما اشرنا اليه وفي مثل
قولنا ليس بعض الحيوان انسانا اي وفي نقائضه الجزئية اذا عنيت ذلك البعض
اي من الحيوان انك ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولنا لا شيء
من الفرس بانسان انعكس الى قولنا بعض ما ليس بانسان بفرس وهو المطلوب
او يجعل السالب جزء المحمول فنقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان
حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم يجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة
لا ينعكس كما ذهب اليه المشاؤون لصحة قولنا بعض الحيوان ليس بانسانا بالضرورة وعدم
صحة قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بشيء من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا
وقولك لا شيء من البر على الملك لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكلية اي دون
نقل المحمول بكليته لان العكس نقله بكله لا ببعضه كما تقدم والا لاضمحل وانتقض
على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم اطراده تخلف انعكس عنها فلا تقول لا شيء
من الملك على البر لظهور بطلانه بل لا شيء ما على الملك ببر فلفظة على لا بد من بقائها
اذ هي جزء من المحمول ههنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء من الحائط
في الوتد ولا شيء من الكوز في الماء فانهما لا ينعكسان الى لا شيء من الوتد في الحائط ولا
شيء من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذب بالبداهة لا شيء تمام في الوتد
بحائط ولا شيء تمام في الوتد بحائط ولا شيء تمام في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا يتم
على انعكاس الموجبة الجزئية نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا لصدقه وكذب

عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل
ولم ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس والنقيض والسوالب
والمهملات البعضية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك
الصناعة من المتقدمين بل من المتأخرين لا لحاجتنا اليه فيما بعد اي من المسائل الآتية
في هذا الكتاب **الضابط الثاني** في مباحث متعلقة بالقياس فنقول
الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال
هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين وفي هذا الكلام بحث وهو ان قبل ما الحاجة
الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من
قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه وجب ان القضية الواحدة لا يكون
قياسا لايجاب بان الفائدة في ايراد المصنف هذا البرهان عليها ليتبين انه لا قول يثبت
به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان ذلك قياسا او استقراء
او غيرهما حتى انا لو لم نأخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة
لدلنا البرهان المذكور على ذلك كما اجيب به في المشهور لان التكرار لا يندفع به وانما
كان يندفع لو قال ان القياس لا يكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوعي
القياس بل يجاب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى البرهان وهو ان
ان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها اعني شرطية لا بد فيها
من وضع اي للمقدم او رفع اي للتالي بقضية اخرى ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى
واذ ذاك فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنائي المذكور فيه عين النتيجة
او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء عين المقدم يكون النتيجة عين التالي

لا يقال لو كان المراد من القضايا المذكورة في تعريف القياس هي بالقوة وحصل القضية الشرطية والحملية هي بالفعل فالقياس المركب من شرطيتين متصلتين مثلا ليس بقياس لان كل واحدة من مقدمتيه ليست بقياس لان القياس بالفعل لا بالقوة فلا يكون مؤلفا من قضايا بالفعل فلا يكون قولا مؤلفا من قضايا بالفعل فلا يكون قياسا لان القياس قول مؤلف من قضايا بالفعل لانا نقول المعنى هي بالقوة والقضية الشرطية المتصلة مثلا وان كانت اجزاؤها قضايا بالفعل لكن ليست هي بالفعل بل بالقوة لان القضية الشرطية المتصلة مثلا انما تصير قضية بالفعل اذا حكم بالملازمة بين مقدمها وتاليها والحكم بالملازمة بينهما انما يكون بعد تحقق القضية الشرطية المتصلة مثلا بالفعل فالقضية الشرطية المتصلة مثلا لا تكون قضية بالفعل الا بعد ان لا تكون قضية بالفعل هذا خلف فالقضية الشرطية المتصلة مثلا ليست بقضية بالفعل بل بالقوة فالقياس المركب من شرطيتين متصلتين مثلا ليس بقياس لان القياس قول مؤلف من قضايا بالفعل لا بالقوة

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

قوله وان لم تستخرج المطلوب الخ ص ٩

لا بد في كل قياس
على البسيط من مقدمتين
يشتركان في حد ثالث نسبة محمولة
المطلوب الى موضوعه ان كانت مجهولة فلا
من امر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة والا لكفى
التطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظريا ويسمى ذلك

فهو اما من جملة وشخصية او من جملة ومقصدة ولما
كانت الجملة متقدمة على الشرطية طبعا قدمت
الجزئيات الجملة لتوافق الوضع
الطبيعي تعليقات

للمدكور فيه بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي يكون النتيجة نقيض
المقدم المذكور بالفعل فالشرطية على التقدير بن يشتمل على طرفي النتيجة لا عليها لانها انما يصح
على التقدير الاول لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لاشتماله
على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها
ولم يقل ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي ان يعلم منه وجه انحصار القياس في
قسمين استثنائي واقتراني بعبارة احسن من المشهورة بان يقال القياس ان اشتملت مقدمته
على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهورة
وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا
فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة نفسها او نقيضها بعينه
مذكور في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال
يخرجهما عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران يحتملان لهما
بل المعنى بذلك انهما انما اسقطت الادوات المذكورة او قطع النظر عنها وان لم تشتمل
الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة حينئذ بين تلك المقدمة والنتيجة
لم يذكره صاحب الكتاب وان اشتملت على احدهما دون الاخر وهو المراد من قوله وان تناسبت
اي القضيتان الواحدة جزء المطلوب فلا بد من قضية اخرى يشتمل على الطرف الاخر ليربط
احد الطرفين بالاخر وينتظم المقدمتان وهو المراد من قوله فلا بد ان يناسب الجزء الاخر فيكون
اي ما يناسب الجزء الاخر قضية اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون
النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى
فانك قولنا كل ج ب وكل ب آ ينتج لكل ج آ في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان قيل

لم لا يجوز

لم لا يجوز لزوم المطلوب عن قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه ينتقل الذهن منها اليه
على سبيل الالتزام كما في العكس وعكس النقيض لا يجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك
للمطلوب الا بعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم
فتتم ايضا مقدمتان ويكون القياس حينئذ استثنائيا على ما اجيب به في الشهور لان المعتبر في
دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن به وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله
بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة على جزئي المطلوب وهو العكس وعكس
النقيض وان الذهن لا ينتقل الذهن منها اليهما على سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالهما
عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا وبسيطا وقد يكون
اكثر من واحد وبسيطا قياسا مركبا ومقدماته البسيطة لا تزيد على ثنتين والبه اشار بقوله
ولا قياس واحد اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله
فان المطلوب ليس له الا جزءان هما موضوع ومحمول ان كان حمليا او مقدم وتاليه ان
كان متصلة او غيرهما مما يجري مجراهما ان كان منفصلة فاذا ناسب كل واحدة من
القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله
وفي الشرطية اي في القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا بد للمقدمات
على ثنتين اما في الاقترانية فلان الشرطي ليس له الا جزءان فاذا ناسب كل من القضيتين
خبرا فلا امكان لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه لم يبق الا الاستثنا في
الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية يتم القياس دون الاحتياج الى ثالثة وفي
قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثنائيات في الاستثنائيات تعريض ان في الشرطية
الاقترانية لم يبق شئ يحتاج الى مقدمة اخرى ليزيد المقدمات على ثنتين والغرض

٩٧ قوله ولا قياس اكثر من قضيتين هذا اعتراف
بهما بحثا و
بوحدة احد الامرين
اللازم وهو لما في مسئلة
بواسطة مقدمة اجنبية كقياس
وغيره وما عدم في مسئلة
بالعكس المستوي لان اللزوم بالذات ان لم يعتبر في

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

ان في كلامنا شعارا بحكم الاقتراني الشرطي هذا حكم القياس البسيطة واما مقدمات المركب فتزيد على ثنتين لانه قياس مركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة يركب النتيجة مع اخرى لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب او يطوى وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل د ا فكل ج د وهو المطلوب او يعمل هكذا الى ان ينتهي اليه واما مفصول فيه طويت النتائج غير المطلوبة كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل د فكل ج د وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مثبتة لمقدمة حتى تنتج واحد والقضية اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا لم يقل في تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات تهار باعن التدور هذا هو المشهور لكن لو فسرت المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع التدور ولا بد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شئ يسمى الحد الاوسط والآخر يرتبط الاكبر بالاصغر والاوسط وهو المتكرر في المقدمتين المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة بين حدي المطلوب بربين الحكم باحدهما على الآخر وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا الآن المحكوم عليه في المطلوب يسمى حد الصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب اولا الموضوع لخسة من المحمول لانه يشبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة فسمي الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر بطرفين والاوسط والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع

فالدرقطني
والجواب ان
كلا من هذه الاقيسة
التحقيق قياس مركب من قياسين
وقد انطوى فيه نتيجة الاول وصغرى الثاني
وكبراه التي هي مقدمة خارجة ينتظم بها هكذا
ب وكل ب ا فكل ج ا ثم تنتجها صغرى لقولنا
وكل د فكل ج د
واعلم ان الاقتراني
بالقسمين
قال الشيخ
وجواب الامام الرازي
قائل ان قال اذا
ان قلت
حرف اللام واشتمال النقصان زيدا خو عمرو وعمرو بخو
كاتب فزيدا خو كاتب فان المجهول ههنا النتيجة
باعتبار جزئه اعني كاتب فيكون زيدا خا
لشخص من الاعم ص كاتبه معلوما
وهو المحمول اتما المطلوب
هو كون ما
اضيف اليه المحمول كاتبا فتحصيل ذلك المطلوب بتحصيل
ان يحمل الكاتب بكثرة بحيث يضاف اليه ذلك
المحمول وذلك الامر هو عمرو فاذا تكرر واسقطنا
ذلك المتكرر تقدر الحكم بالاكبر مع قيده على الاصغر
بالواسطة ومن هذا القبيل الامثلة المذكورة من

الحد الاوسط مع الحدين الاخيرين اعني الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى

قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة

وورد فايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله متى مطلوبا واعلم ان كل هذا يختص بما يتركب

من حملتين وعليه يقاس ما يتركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذ المقدم

والتالي في حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لا غير

لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا

في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه بديهي ولزوم ما يلزم من غيره

من الاشكال ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل وما يتبين بغيره فهو قبل ذلك الغير

لامحالة فيكون الاول نحو كل ج ب وكل ب آ وهو القريب من الطبع جدا ولهذا سماه

السباق الاتم اذ فيه ضرورية النتيجة بينة بذاتها لاتحتاج الى حجة او محمولا فيها

وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى لانها لا تكون

الا موجبة نحو كل ج ب ولا شئ من آ ب او موضوعا فيها وهو الشكل الثالث لموافقته

الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف

من السلب نحو كل ب ج وكل ب آ او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل

الرابع نحو كل ب ج وكل ب آ وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته الاول في المقدمتين

ولهذا سماه السباق البعيد واهماله للعلم الاول وغيره من المقدمات والبرهان بقوته

والشركة لابد وان تقع في محمول احداهما وموضوع الاخرى وهو بينا ولا الاول والرابع لانه

ان كانت الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول ان كانت على العكس فهو

الرابع او موضوعهما وهو الثالث او محمولهما وهو الثاني وعند ارسطو عن الحدين

وهو المحكوم على صورة الرحمن هو المؤلف

بين هذه

المواد اسطقس الفكر

المحصل للنتائج كالاب

برحمته النافذة يؤلف بين المواد

العنصرية والاجرام الاسطقسية بواسطة

تحريك السماء بتطبيقات

لان لزوم ما يلزم عنه بديهي

لما كان القياس مطلوبا نصب على

ان لزوم الشئ لما يلزم عنه بديهي

لزوم ما يلزم من غيره

بخلاف الاول

بالذات

هذا الفيلسوف

ان يكون الاوسط فيه محمولا في

احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى او لا يكون و

الثاني اما ان يكون محمولا فيهما او يكون موضوعا

فيهما فاخرجت الاشكال الاربعة

وهذا تقسيم وضع من المقدمتين

ولم يعتبر الاقسام

الاول

الاربعة فلم يخرج الشكل الرابع من استقرائهم

لما وجدوه الشكل الاول

والثاني

لم يدركوا عدم اضاءة الشمع بين

اصبعها البعد عن الضوء

هو اتفاق المقدمتين

الاوسط محمولا

الاكبر

كما يفتقر الاشكال الاول

الاصغر

ليتم

الرابع فالفرد

المقدمتين

الاول

الرابعة من الاشكال فرق التام بالقياس

المقالة الثانية في القياس وضروبها

قوله رحمه الله فالفطرة السليمة تقطن (١٠٠

أي فيما شأنه

أن يقسم آخر القياس

بحسب العوارض غير ما مضى

وهو ان القياس اما ان يكون ضروريا

النتيجة بينا بنفسه اولا والاول هو الاول والثاني

اما ان يتفطن بقياسيته من اول الفطرة سليمة قبل

الاول هو الرابع والاول هو الثاني

لان كلا من الاولين كبرى

الفطرة الموجبين الاولين والثاني

بان ذلك الا الذهن من نفسه فيلحظ

الكلفة عليها فيزيد الاشكال

لان هذه الوجوه ثمانية

ما ذكره معارض بمثله فان التفطن

ان يكون في بعض الضروب من

الثاني والثالث دون

بعض ومن بعض

الاولين

دون بعض فلم كان حذف الرابع لعدم التفطن

لم لم يحذف غيره تعليقات

فتى طرفاه والنتيجة تحصل من الطرفين ويحذف الاوسط واذا كان الحد المتكرر اعني الوسط

موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو القياس البعيد الذي لا يتفطن لقياسيته

من نفسه فنحن في بخلاف الثاني والثالث فان لطبع التصحيح يكاد يتفطن بقياسيتهما قبل ان

يتبين ذلك او يكاد يبان ذلك لسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ البتة قياسيته عن قرب

واذا قلنا في الثاني كل ج ب ولا شيء من آ ب فالفطرة السليمة يتفطن لان الذي هو ب

لا يكون الذي ليس هو ب فج ليس آ واذا قلنا في الثالث كل ب ج وكل ب آ تفطنت النفس

لان ب هو ج وهو آ فشيء ما هو ج هو آ فبلبيانهما بالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك

الرابع ولهذا صار لها قبول وله اطراح لا لمجرد الكلفة على ما قيل من ان كلا من الثاني والثالث

يرتقي الاول بعكس واحد وهذا فقد يحتاج الى عكسين فان في الثاني الثاني وفي رابعه

وفي رابع الثالث وخامسه من كلفة العكسين على ما ذكر فلو كان حذفه بمجرد ذلك

يتم الحذف او الاعتبار وحيث لم يتم دل على ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه على ما ان

والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول المقدمة الاولى فيه وموضوع الثانية

وهو التي فاذا تم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشرفية اعلم ان الفرق بين السالبة اذا كان في

القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السالب اذا كان

حاطا للقضية الايجابية والمعنى ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة

هو ان الاول لا يصح على المعدوم اذ لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني

فان النفي يجوز على المنفي وفي اكثر النسخ عن المنفي وهذا يضح قولك في زيد المعدوم ليس

هو في الاعيان بصير والا يضح هو في الاعيان لا بصير وليس معنى هذا الكلام ما يسبق

منه الى الفهم وهو ان موضوع الثانية يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع

الموجبة ايضا على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة ايضا فيكون معدوما
في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود
او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لابد وان يكون كذلك
بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على
معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الايجاب فانه وان صح على الموضوع
غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما الا ن
الايجاب يقتضي ثبوت شئ حتى يثبت له شئ ولهذا يصح ان يقال المعدوم من حيث
هو معدوم ليس بقلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث
له ثبوت في الذهن ويجوز نفي كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت
بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الجهة بل اثبات كل شئ مما يغايره عليه
من تلك الجهة بل اثبات كل شئ مما يغايره عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان
امرا عدميا او محالا فقيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور
عن هذه الحقيقة لدقتها وغموضها ظنوا ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة
معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا ان يأول بما ذكرنا ويقال المراد منه
ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فتستقيم ويندفع
الاشكال عن كلامهم فتحصل مما ذكر ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة وان السالبة
شيء واحد وهو مثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب مثله وان السالبة البسيطة
انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث
هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة او موضوعها من حيث هو غير ثابت

الضابط الثامن فيما يتعلق بالقياس

الموجبة فيكون ذلك اعم من هذه الحيثية اقترانية
ولبس الاكثر
وغيره فاعلم ان العموم
كما وقعت الاشارة اليه على
ضربين احدهما ما يكون بحسب الافراد
الخارجية نوعية كانت او شخصية كالعموم الذي
يكون الحيوان به اعم من الانسان او الانسان من زيد
والعالم
اللاحقة كالعموم الذي يكون الحيوان بالقوة
اعم من الحيوان المطلق الا ان خصوص الحيوان المخبر الى
الاثنين والثلاثة والاربعة فان هذه الحيثية الاولى
اخص من الحيوان المطلق والكل العام
اعم من المقيد والمقيد والمطلق
احكام الايجاب فان قلت قد ثبت ان مرجع العموم المطلق
الى موجبة كلية دائمة في جانب الخاص وسالبة
جزئية فعلية في جانب العام فيلزم من
ذلك صدق قولنا كل
يصلح موضوعا
للموجبة
يصلح موضوعا لسالبة دائما وبعض الصالح موضوعا
لا يكون صالحا لموضوع
الموجبة قلنا نعم ولكن بحسب الافراد
فيما كانت الاعم بحسب الحيثيات
المتحققة فيما كانت الاخص بحسب
يكاد يعدم التحقق فان التحقق فيما
المعلوم بالعدم المضاف كذلك موضوع القضية
عن النفس وبالحكم السلبي عليه اعني بالاعم
من نفس وبالحكم عنه الخاص

ثم حاشية الانزلاق الحيوان اخص من
الجنس والانسان
من النوع ولا يصدق
كلي حيوان جنس ولا كذلك انسان
نوع وان زيد اخص من الانسان و
ليس يصدق كلية موضوعها الشخص الا بحسب
الطبيعية والشخصية حكم الكلية فكذلك اجريا فيما
يصدره في موضوع السالبة بعض الاعتبارات غير
موضوع الموجبة كما يقال الحيوان ما جوهر ان بعض الاعتبارات
ليس حيوانا بلا شرط لتحقق العموم الاعتباري فيها

او متقف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته في نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث
هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة
لموضوعها من حيث له ثبوت وبتلازمان ح لكن نحن لا نأخذ موضوع السالبة من حيث
هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود الوهم على ما هو المصطلح والمنفعة
وعلى بتلازمان في جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المصنف ايضا لما ذهل
عن هذه الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم
بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة
على عقد حمل هو حمل العنوان عليه ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اي
تمثله في وجود الوهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت
من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان في المحصورات دون الشخصيات لانتفاء هذا
هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في
القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ
من الانسان بحجر هو حكم على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة
المعدولة والسالبة البسيطة لكن للموجبة يشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان
وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو المحمول فانها
لا يخلو عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واليه اشار بقوله والسلب
انما هو للجزية اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا اللانسانية التي هي العقد الاول و
اذ الرجل السالبة عن عقد ايجابي مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت
استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انهما

لا يصدقان

ثم لما كان الحيوان اخص من
الجنس والانسان
من النوع ولا يصدق
كلي حيوان جنس ولا كذلك انسان
نوع وان زيد اخص من الانسان و
ليس يصدق كلية موضوعها الشخص الا بحسب
الطبيعية والشخصية حكم الكلية فكذلك اجريا فيما
يصدره في موضوع السالبة بعض الاعتبارات غير
موضوع الموجبة كما يقال الحيوان ما جوهر ان بعض الاعتبارات
ليس حيوانا بلا شرط لتحقق العموم الاعتباري فيها

قوله لكن المصنف ايضا لما ذهل عن هذه الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل هو حمل العنوان عليه ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اي تمثله في وجود الوهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان في المحصورات دون الشخصيات لانتفاء هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ من الانسان بحجر هو حكم على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن للموجبة يشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو المحمول فانها لا يخلو عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واليه اشار بقوله والسلب انما هو للجزية اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا اللانسانية التي هي العقد الاول و اذ الرجل السالبة عن عقد ايجابي مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انهما

لا يصدقان

قوله لكن المصنف ايضا لما ذهل عن هذه الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل هو حمل العنوان عليه ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اي تمثله في وجود الوهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان في المحصورات دون الشخصيات انتفاء هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ من الانسان بحجر هو حكم على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن للموجبة يشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو المحمول فانها لا يخلو عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واليه اشار بقوله والسلب انما هو للجزية اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا اللانسانية التي هي العقد الاول و اذ الرجل السالبة عن عقد ايجابي مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انهما

لا يصدقان

قوله لكن المصنف ايضا لما ذهل عن هذه الحيثية التي غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما في جميع القضايا بل حكم بتلازمهما في المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة على عقد حمل هو حمل العنوان عليه ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اي تمثله في وجود الوهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان في المحصورات دون الشخصيات انتفاء هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ من الانسان بحجر هو حكم على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اي في الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة لكن للموجبة يشتمل على عقدي حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثاني الذي هو المحمول فانها لا يخلو عن العقد الاول الذي هو للموضوع العنواني واليه اشار بقوله والسلب انما هو للجزية اي للمحمول الذي هو العقد الثاني لا اللانسانية التي هي العقد الاول و اذ الرجل السالبة عن عقد ايجابي مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة في انهما

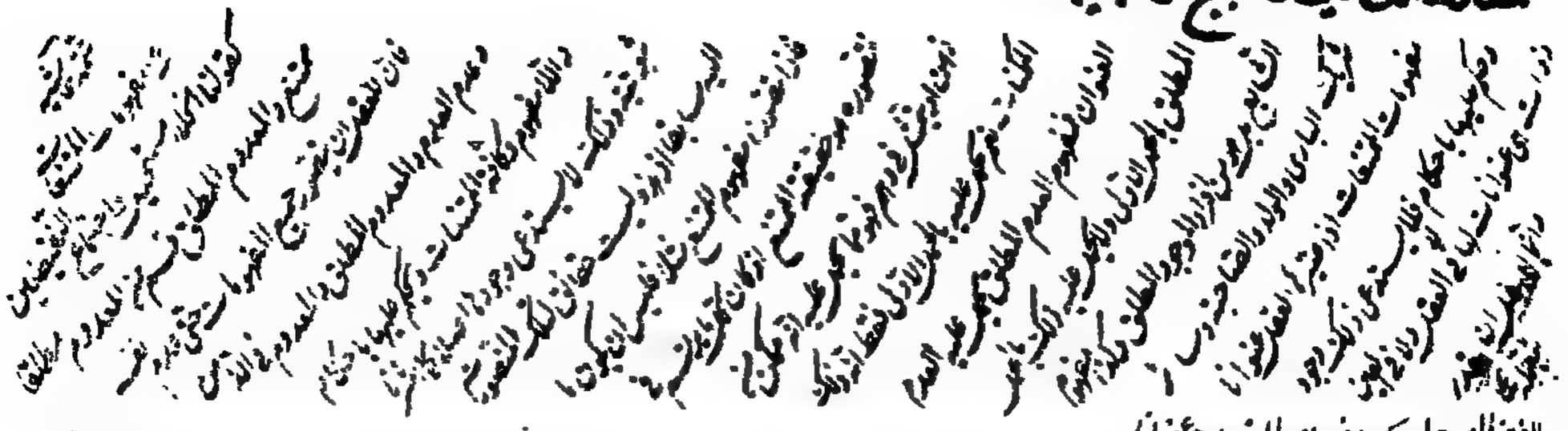
لا يصدقان

لا يصدقان الا اذا كان موضوعها موجودا في الخارج ان حكم بثبوت المحمول والعنوان
في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما على موضوع موجود في
الخارج بل على ثابت في الذهن والغرض انهما متساويان في اقتضاء موضوع موجود في الخارج
وعدمه واذا استويا فيه فحيث يقتضي الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج
كما في قولنا كل انسان هو غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر
كذلك وبالعكس لاستحالة ان يكون موضوع سالبة اعم من موضوع موجبة بعد
اتحادهما في العبارة ولذلك قال فلا بد وان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة
اي في الخارج او في الذهن حتى يصح ان تكون موصوفة بها اي بالانسانية في الخارج او
في الذهن ولان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما
قررناه وقد خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما
يجري مجراه ولا يصح حمل اسم الشئ عليه على ما سيصرح به المصنف افترقنا في الشخصيات
واستويا في المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكأنه تفرد به صاحب
الكتاب اذ لم اجده في كلام غيره وأورد اشكال على ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء
السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض
الكلية فلو فرضنا موضوعها معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال
فيلزمه ترك احد القولين ويلزمه اما ان السالبة المقولة على الكل يصدق في الموضوع
المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا يناقضها وأجيب بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم
بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج وحينئذ لا يكون السالبة الكلية
والموجبة الجزئية متناقضين على هذا التقدير ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه

المحصورات هو القضية التي جعل بنطبق مع الافراد
بالانكار
بالامكان او
بالفعل والوصف العنواني
غير ملحوظ معه انه يحمل عليها هو الوصف
بل مع ان الموضوع معه فكان يشبه عقد
الحمل من حيث ان فيه تركيبا التقييدي ما اشار اليه
الى تركيب خبري ومجرد ذلك لا يستدعي وجود الموضوع

آ اذا كان الحكم والاتصاف بالفعل على تقدير انطباق
القضية العنوان على فرد ما وليس جملة خبرية تتم
يستدعي ذلك.. وجود الموضوع اصلا
وهي مساوقة للشرطية
الاتصالية او لعبة
اليها كما يجب
اليه قوم والاول اولى اذ قد حكم فيها بالاتصال

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها



الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما قد علمت فانه ذع الاشكال انت
تعرف بما قررناه ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان كان موضوع
النالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لجواز ان افرادها وان لم يكن اتم
زال الفرق قلنا هو اتم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه جواز ان الافراد اذا العموم بعنوان
وهذا لا يستلزمه وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اتم اعتبارا

فاذن الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا
قضية الا موجبة ان اراد بالموجبة موجبة توافق النالبة في الموضوع والمحمول
على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول لصيرورة
بعض الانسان ليس هو بصير الى بعض الانسان هو لا بصير لا جزء الموضوع لصيرورة
بعض الانسان كليس هو بصير الى بعض اللا بصير انسان وان اراد بالموجبة موجبة
كيف كانت اي سواء وافقت النالبة في الطرفين او خالفت صح لكن فيه بعد
من جهة الاصطلاح او من جهة ان الغرض وهو كون النالبة البسيطة مناقضة
للموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكرتم وان قيل يحصل بان يعكس بعض اللا بصير
انسان الى بعض الانسان لا بصير قلنا فاذن يزاد على المحمول ولا من غير تطويل لا فائدة
فيه والظاهر ان لفظة او الموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم والله اعلم ولا يقبح الخبط

في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة ولان السلب مدخل في كون القضية
النالبة قضية اذ هو جزء التصديق على ما سبق فلا تحذفه والا لبقي تلك القضية
لا نفاجزئها فنجعله جزءا للموجبة لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل بما ذكر وهو قوله
كيف وقد دريت ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري والممكن ايجابه وسلبه سواء

وعلى هذا يصير القضايا بأكلها موجبة كلية ضرورية والسياق الاتم يعني الشكل الاول

ضرب واحد وهو كل ج ب بتة وكل ب ا بتة فينتج كل ج ا بتة وانما كان كذلك لان شرط

في الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى والآخر يندرج الاصغر في موضوع الكبرى

ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى والآخر ان يكون البعض من الاوسط

المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان هو ناهق غير البعض المحكوم به على الاصغر نحو كل

انسان حيوان فلا يتخذ الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان ناهق لكن

لما كانت المحصورات اربعا فالضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة

من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط موجبة الصغرى ثمانية اضرب وهي

الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط

كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع كلتا

صغرى وبقيت الضروب المتحققة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية

نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من كلية موجبة صغرى وسالبة كلية

كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا والثالث من موجبة

جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا

فبعض ج ا والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة

موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية

وهذا الضرب اي الاول من الاول ينتجها اكتفى به لاستغنائه عن غيره من الضروب

الثلاثة المنتجة للجزئيات من والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما قوله

واذا كانت المقدمة جزئية فحملها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون بعض الحيوان ناطقا
وكل ناطق ضاحك مثلا فليحمل ان ذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان
معها ولكن دفيقال كل د ناطق وكل ناطق ك كذا على ما سبق اى كل ناطق ضاحك فينتج كل
د ضاحك ثم لا نحتاج الى ان نقول بعض الحيوان د على مقدمة اخرى فنضمها الى قولنا
كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست
قضية حقيقية ذات محل ووضع لان د اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه
وهذا هو الذى قلنا انه سيصرح به ولبنته لا يخفى على الفطن وان كان ثم سلب فليحمل
خبرا كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر
فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخير اى الاكبر
يتعدى الى الطرف الاول اى الاصغر بتوسط الاوسط فالجهات فى القضية الضرورية
البتاتة تجعل جزء للمحمول فى المقدمتين وفى احديهما فيتعدى الى الاصغر اى الحكم من
الاكبر بتلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة
فهو بالضرورة واجب الحيوانية وممكن الشىء ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب
الحيوانية ممكن والشىء ولا يحتاج الى تطويل كثير فى المختلطات بعنى على ما ذهب اليه المتأخرون
بل الضابط الاشرافى مقنع وانما سماه اشرافيا اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا
الى حكماء الشرق والشيخ فى الاخيرين اى الشكل الثانى والثالث ذا بتان لهذا السبق
اى للشكل الاول لانهما فرعان له لابتنائهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفيفة على طريقة
المتأخرين ثم نبينهما بما ذكره فيهما على طريقة الاشرافيين فنقول الشكل الثانى شرطه اختلاف
مقدمتيه فى الكيف والا لم يحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب

قول ع ١٠

الشارح ته
الشكل الثانى شرطه
اختلاف مقدمتيه اى مختلفتا
القياس حملى واحد عينى شخصيين متقابلين
ليوجد احدهما على الآخر فيشترط لانتاجه كيفية
المقدمتين وكيفيتها ان اختلافهما فى الكيف لانهما
الموجبة والسالبة فان الحكم
الايجاب والسلب ان وقعا
الموجبة والسالبة فان الحكم
الشارح والكشف والتقدير
جوان وكل ناطق حيوان وكل
الثانية الكاتب كما تقول كل
فى الشكل كقولك لا شىء من
من الناطق بكاتب وكل انسان
الضاحك بكاتب والضحك
ليس الضاحك بكاتب فظاهر
الكبرى بالسالبة ان الذى
نقيض ما تعبر به المحمول
الشارح والمحمول فلان الشرط الاول
والثانية
اسقط اربعة اخرى الكبرى الموجبة الجزئية مع
والسالبة الجزئية مع الموجبتين وانما يطرح
التصديق فلان الكبرى الكلية انما توجب
او سالبة والصغرى كلية
لانتاج او جزئية
السالبة
لانتاجه كيف ايجابه ان تكونا مطلقتين بالاطلاق
العام مثلا
سلبيتين او مختلطتين
المطلقات والممكنات مع الضرورى بخلاف
بتاين النقيضين والمحمول
المحمول اصدقا على الاصغر

سوء الادب

النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين فى لازم واحد ايجابى وسلبى مع امتناع السلب فى المتوافقين والايجاب فى المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الآخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وبالعكس ايضا كما اذا حمل النوع للسلوب عن الآخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر وعند اعتبار الشرطين يبقى الضروب المنتجة ايضا اربعة لان الكبرى الموجبة الكلية مع التالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاوّل من كلتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل جَ بَ ولاشئ من آَ بَ فلاشئ من جَ آَ الثانى من كلتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لاشئ من جَ بَ وكل آَ بَ فلاشئ من جَ آَ الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض جَ بَ ولاشئ من آَ بَ فبعض جَ ليس هو آَ الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض جَ ليس هو بَ وكل آَ بَ فبعض جَ ليس هو آَ وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافض الصغرى ويعكس الكبرى فى الاوّل وبه وبالافتراض فى الثالث وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معينا ليصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما من الشكل والآخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كلتين ويعكس الصغرى فى جعلها كبرى ثم عكس النتيجة فى الثانى ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان يفرض البعض من جَ الذى ليس هو بَ دَ فيكون لاشئ من دَ بَ لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل آَ بَ فلاشئ من دَ فمن هذا الشكل بعينه ثم يضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض جَ دَ على تمام السؤال

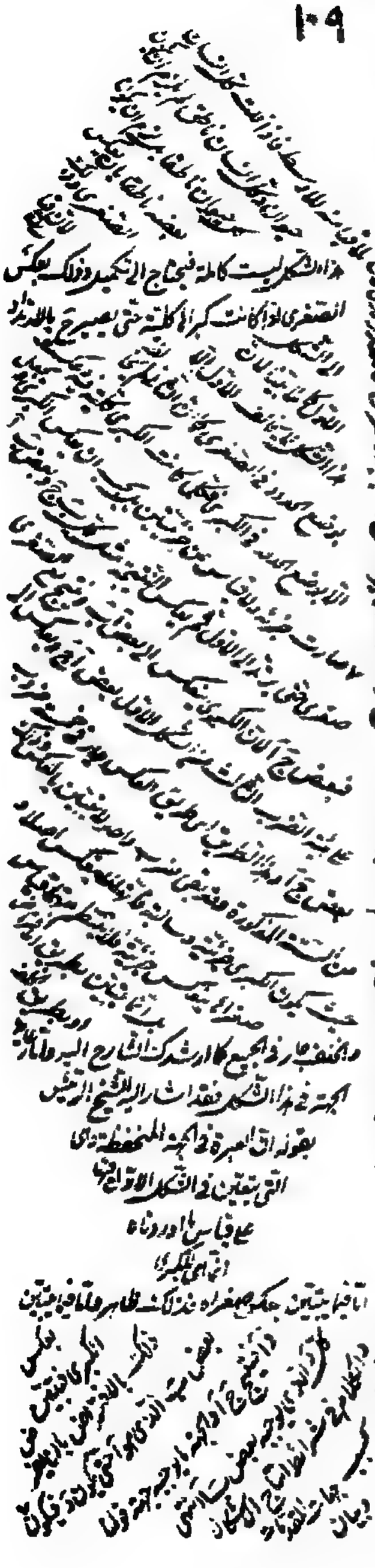
مترادفان

قوله وبيان هذه الضروب بالخلف الخ
قد نقل الشيخ
الزينى عن قوم انهم قالوا
لاحاجة فى انتاج هذا الشكل الخ
اذكر من البيانات ان الاوسط لما ثبت
لاحد الطرفين وسلب عن الطرف الآخر لزم الخ
بين الطرفين فان ب اذا كان مباينا لا غير مباين الخ

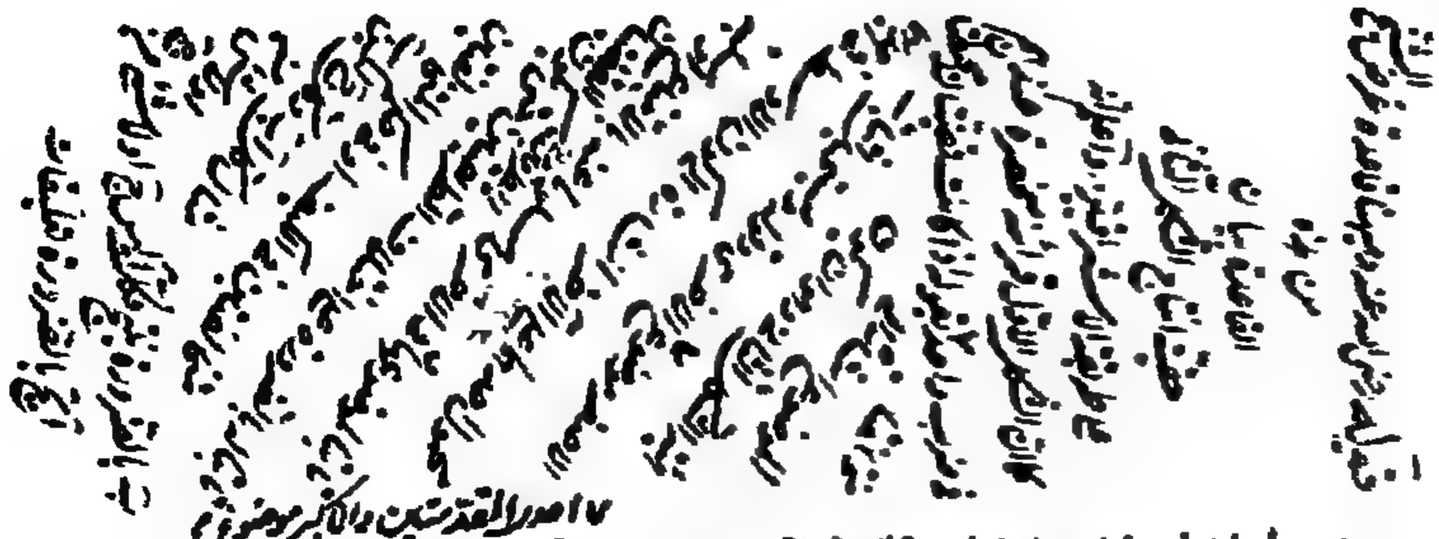
مترادفان لاعلى جهة الحمل الحقيقي فتقول بعض ج د ولاشئ من د آ فليس كل ج آ من رابع الاول
وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز صدقها اذا كانت
بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة يستدعي صدقها وجود
الموضوع وهذا وان كان الطاعن من افضلاء الاكابر فهو ضعيف لان كل مفهوم كلي
فيتصور له جزئيات يحمل على كل واحد منها حملا ايجابيا سواء كانت موجودة اولم تكن
فيصح ويتسند اليه مع انه ليس بحقيقة فان شريك الباري والمعدوم والممتنع
ونحن لا نوجب وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت
المحمول في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل متبوع شكل ولو لم يوجد
شئ من المتبوعات ومن تحقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه
ذلك او نقول ان لم يكن ج وجود يصدق لاشئ من ج آ ضروري كذب نقيضه
وهو بعض ج آ لا استلزم صدق الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان
ج وجود ثم برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج د وآ فالمطلوب لازم سواء ج
وجود او لا واما الشكل الثالث فشرطه موجبية الصغرى لانها لو كانت سالبة
جاز توافق الطرفين بان سلب النوع وفصله عما يبان جنسه او سلب احد النوعين
عن الآخر وحمل فصله عليه وكلية احد مقدمتيه والا لجاز ان يكون البعض
المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج ضرورة
المنتج سنة هي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين وليته لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب آ فبعض ج آ الثاني من كليتين
والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
الثالث من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الرابع من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
الخامس من موجبتين الصغرى جزئية والكبرى كلية ينتج جزئيا كقولنا بعض ب ج وكل ب آ
فبعض ج آ السادس من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ السابع من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الثامن من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ التاسع من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ العاشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الحادي عشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الثاني عشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الثالث عشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الرابع عشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ الخامس عشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ السادس عشر من كليتين ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولاشئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ
والا لزم من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية ينتج جزئيا كقولنا كل ب ج وبعض ب آ
فبعض ج آ

شرح العلامة
واما الشكل الثالث الخ
قد مر هذا الشكل ووضع موضوعه
واحد الامرين متغايرين لتوضع احدهما للآخر
والشرط في كون قرانه منتجا ان احدهما ان يكون
فيها مقدمة كلية اما لزوم الشرط الاول فلان الصغرى
ان كان
بان تكون
بعض الاكبر
ليس بعض
الاصغر
الاصغر
الاكبر
الاكبر
الاكب

ولا يلزم المطلوب فى هذين الضربين كليا الاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط
ويكون الاوسط فى الضرب الاول مساويا للاكبر وفى الضرب الثانى مشاركا للاكبر
فى الاندراج تحت الاصغر حتى يجب ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فى كل واحد من هذين
الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر فى الضرب الاول وبالسلب فى الضرب
الثانى مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مثال الثانى اذا بدلنا
بالكبرى قولنا ولاشئ من الانسان بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولاشئ من الحيوان
بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شئ من الضروب الباقية
لكون كل من الاربعة الباقية اعم من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض بج وكل با فبعض جا هو
الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل بج وبعض
با فبعض جا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولنا بعض بج ولاشئ من با فبعض جا ليس هو السادس من
موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل بج
وبعض با ليس هو فبعض جا ليس هو وبيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وبعكس الصغرى فى الثلاثة الاول
والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة فى الرابع وبالافتراض
فى الذى احد مقدمتيه موجبة جزئية وفى السادس سواء كانت السالبة
المستعملة فيه مركبة ام لا مما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثا
لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المتأخرين فى بيان الشكلين الثانى والثالث وعدم ضر



المقالة الثانية في الحجج ومبادئها



وشرطها الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني ففي المشار اليه بقوله

وههنا فائدة وهي انه اذا كانت قضيتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى اى على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بفرس او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شئ من الانسان بفرس لان الفرس لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما يباين الحيوان الانسان بل من وجه واحد هو كونها صاهلا فيعلم بقينا انه لو كان احدهما اى احد الموضوعين مما يتصور ان يدخل تحت الاخر ما استحال عليه اى على الموضوع الداخل تحت الاخر محموله اى محمول الاخر لان المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اى احد الموضوعين بالاخر اى بمحمول الاخر من جهة ما يتصور ان يدخل تحته الموضوع الاخر فانه حينئذ يصير موضوعا في النتيجة وانما حمل هيهنا فالنتيجة ضرورية بتاتة نحو بالضرورة لا شئ من الانسان بانسان او لا شئ من الانسان بصهال او لا شئ من الصهال بانسان لامتناع حمل محمولها او وجوب سلبها اى وانما كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية بتاتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع الاخر او لوجوب سلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين وعين عن الاخر لشائهما فلا يكون في المقدمتين من جهات اسلوب فيجعلها جزء المحمول مثل قولنا كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة فانه جعل فيها جهة الامكان جزء للمحمول وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فانه جعل فيها السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية وح لا يشترط اتحاد المحمول من جميع الوجوه في هذا النتاج خاصة اى والمراد بالنتيجة عن الشركين في محمول غير متحدين من جميع الوجوه كما يمكن الكتابة ويمتنع الكتابة لا يشترط

قوله فيعلم بقينا انه لو كان ذا مستدل عليه لكون النتيجة سالبة كلية ضرورية او دائمة في حكمها وصورته فالمستثنى مقدمة حملية موجبة ممكنة وتالية حملية سالبة ضرورية ينتج باستثناء نقيض التالي نقيض المقدم من حملية سالبة ضرورية او دائمة في حكمها وهو قولنا فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالآخر اى لو امكن قولنا بعض ج ب بالامكان العام وكل ب ا بالضرورة فكل ج ا بالضرورة او الدوام لما فرضنا بعض ج ب بالامكان العام وكل ب ا بالضرورة او الدوام فكل ج ا بالضرورة او الدوام لما فرضنا بعض ج ب بالامكان العام فيكون بعض ج ا بالامكان العام فيكون بعض ج ا ممكنا عاما لا ضروريا ولا دائما هذا خلف لانا فرضنا بعض ج ا ضروريا او دائما فقد اجتمع النقيضان وهو المطلوب واما الشرطية فلان المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ فقولنا كل ب ا بالضرورة او الدوام وكل ج ب بالضرورة او الدوام فكل ج ا بالضرورة او الدوام فقولنا فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالآخر اى لو امكن قولنا بعض ج ب بالامكان العام وكل ب ا بالضرورة او الدوام لما فرضنا بعض ج ب بالامكان العام فكل ج ا بالضرورة او الدوام فبعض ج ا بالضرورة او الدوام فبعض ج ا ممكن عام لا ضروري ولا دائم هذا خلف لانا فرضنا بعض ج ا ضروريا او دائما فقد اجتمع النقيضان وهو المطلوب واما الشرطية فلان المحمول على المحمول على الشئ محمول على ذلك الشئ فقولنا كل ب ا بالضرورة او الدوام وكل ج ب بالضرورة او الدوام فكل ج

لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه
المشاؤن ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف
مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلاف فهما عند المشائين بل انما يعتبر الشركة فيما وراء
الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة
المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاول والممتنع في الثانية ويجوز تغاير جهتي القضيتين
فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني ومخرجه من السياق الاول اي بيانه بالشكل الاول
ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احديهما امكن على موضوع الاخرى
وكل قضيتين استحال على موضوع احديهما امكن على موضوع الاخرى فموضوعهما
بالضرورة متباينان ينتج لنا هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان
وكذا اي وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في ابتائه محمول احديهما اي ما هو محمول
في الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب
النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون التغيير
بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى
فان وجوب النسبة يمتنع على الاول اي على موضوع الاولى والامكان على الاخرى
اي على موضوع الاخرى ولهذا لم يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان
كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضرورية بتاتة نحو لا شيء
من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في البتاتة اذا كان محمول احديهما ممكن النسبة
نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة والاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة
فهو ممتنع الكتابة فكان على قولنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية

وهي

اعلم ان تغاير الجهة بين القضيتين في هذا الشكل يغني عن الاختلاف في الكيف بينهما فاقام حجة عليه من الشكل الاول ويكفي ايضا انه قد تبين اثبات كون السياق الثاني زوجا منتجا بضرب من القياس الشرطي الاستثنائي اذ الاول ان يخرج ذلك المخرج القياس الاقتراني الحملي من الشكل الاول لانه اوفق للطبع ولانه المذكور بيانه من قبل دون الاستثنائي والاول اولى فانه يخرج هذا السياق بمخرج القياس الاستثنائي فهو كان المطلوب ذلك لزم التكرار بغير فائدة

وهي ان الانسان بالضرورة ممتنع الجزئية كما ذكر وان كان في هذا القياس جزئية
فليجعل كلية كما سبق ليصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة كلية لضرورة
الثاني جزء المحمول بتانة لضرورة الجهة جزئه ولسنا نوجب ان يعلم في اعداد مقدمات
العلوم هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا والثاني موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا
علمنا القانون اي فيجعل كل واحد من الثلثة اخر هيهنا فكل مقدمتين صادفنا
على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احدهما
على موضوع الاخر سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى بتانة
او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما محيطين موجبتين
ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع الاخرى ومستلزمتين لبيان
الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا به في هذا القياس وتركنا
التطويل اي تطويل المشائين على اصحابه في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة
والبيان اي في بيان انتاج الضروب والخلطة اي الاختلاطات ولهذا اي ولهذا القياس
مخرج اي بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعاهما بين المقدمتين تما يمتنع دخول
احديهما في الاخر فاوجب على جزئيات احديهما ما امكن على جزئيات الاخر او امتنع ويستثنى
نقيض التالي وهو انه وجب على جزئيات احديهما ما امكن او امتنع على جزئيات الاخر
لنقيض المقدم وهو ان موضوعيهما بين المقدمتين تما يمتنع دخول احديهما في الاخر
فهذه طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقهم في بيان الشكل الثالث
فهي ما اليه بقولهم قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث
وصف محمولين اي بمحمول الصغرى وهو الاصغر وبمحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان

شيئا

شيئا واحدا من احد المحمولين اى من الاصغر موصوف بالمحمول الاخر اى بالاكبر ضرورة
مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشئ من
حيوان على اى طريق كان اى تاليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد حيوان ثم
وزيد انسان كبرى او كان بالعكس غايته ينتج الآن الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان
والثانى ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشئ المعين اى الاوسط معنى عاما
اى كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو فى المثال الاول فيجعل مستغرقا اى للجزئيات
بصير الصغرى والكبرى محيطين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار
هذا الحصر شئ معين موصوف بالامرين اى بالحيوان والناطق فيلزم ان يكون شئ
من احدهما هو الاخر اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شئ موصوفا
باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليها كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل
وبعض الانسان ضاحك بالفعل وعين اى ذلك البعض فيجعل مستغرقا كان هذا
وهو كون الحصر لشئ معين موصوف بالامرين حاله ويجعل السالب ايضا جزء المحمول
فينتقل الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان
ليس هو غير حجر ويكون اى بعد جعل السالب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالنظرين
فى جميع المواضع فى هذا الثانى دون الحاجة الى سالب واذا كان المقدمتان فيهما
السالبان فجعل السالبان جزء المحمول ضعيف ايضا فاذا قولك كل انسان ليس هو الطائر وكل انسان
ليس هو الفرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا ما يوصف بانه لا طائر هو لا فرس
وهو ظاهر غنى عن التفسير وان كان احد المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان
حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة فى الموضوع

اشارة

اشارة الى ان هذا الشكل يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفي كلية احدى المقدمتين
فان البعض داخل في الكل فتعين كون شئ واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف
شئ من احد المحمولين بالاخر وهو المطلوب ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين
بالاخر في هذا السياق اي لا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين واحدهما ربما يكون اعم
من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الاخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان
مثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالاخر
نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شئ من احدهما هو الاخر نحو بعض الجسم حيوان
وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات واستوب اجزاء المحمول في المقدمتين
حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد
وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومدار اي مادة
هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شئ واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين
بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه اي بيانه من الشكل الاول هو ان هذين اللذين
اي الاصغر والكبرى قضيتان فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما
شئ ما وصف بكلا المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالاخر
فهذا ان القول الذي هذه الالفاظ اي بعض موصوفات احد محمولها يوصف بالاخر وقد تحن
عنا التطويلات اي التي ذكرها المشاؤون من تكثير الضروب وبيانها والاختلاط
الى غير ذلك

فصل

في الاقترانيات الشرطية والشرطيات ايضا قد يؤلف
منها اقيسة اقترانية كما قد ألفت من الحمليات وانبه الاشارة بقوله ايضا واضعا
خمسة لانها اما ان تركب من المتصلة او المنفصلة او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل

قوله قد يستدل واشرنا بايضا الى ان قد يؤلف
منها اقيسة اقترانية كما الف الاحكام الحملية فيقسم
قضايا ونظريات يحتاج الى البحث عن ذلك فتشخص
قد يكون قضية كلية من وضع الشئ حالة من حالاته
موجودة وقد يكون نظرية كقولنا اذا وجدت الشمس
وجد بحذاء الشمس حالة معينة لا
الشرطية الاقترانية ويتقدم فيها
الاشارة الى ان الحاجة
ان كان ثانيا
الصغرى
متقدما في الكبرى فهو الاول وان كان بالعكس فهو
الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما
فيهما فهو الثالث

او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء
تام من كل واحد من المقدمتين او جزء غير تام من كل منهما او تام من احديهما غير تام من
الاخرى فان كان تاما من كل منهما فبعقد فيه الاشكال الاربعة لا تران كان تاليا
في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان
تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك في المتصلات
اي في الاقتراني المركب من المتصلة والشركة في جزء تام كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة
فالكواكب خفية لان نتيجة هذا القسم متصله مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما
ذكر هذا القسم دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المتمات وهي ما يكون كبرى الاول
ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل والحملي ومن المتصل والمنفصل
لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد شكك
على هذا الاقتران بان ملازمة الكبرى في نفس الامر فجاز ان لا يبقى على تقدير ثبوت الا
اذا كان متمما في نفسه وعثلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان هذا
اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سواد لم يكن بياضا وهو ان الاوسط ان
وضع في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الانتاج بينا لكن النتيجة يكذب لكذب الكبرى ح
وان لم يقع كالسواد المأخوذ في الصغرى على الوجه الذي لا يضاد البياض في الكبرى على
الوجه المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا
الكبرى صادقة فلا يتم بقادح في الانتاج اذ لا يتم من شرط انتاج القياس صدق مقدماته
فان الكاذب المقدم ما قد ينتج وتستعمل الزاما والشرائط والحدود تبعث في الاقترانيات

الشرطية حالها كما سبق يعني في الاقترانيات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى بها

ذكرهنا لك وقد يتركب قياس من شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية

اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او

التالي وتنعقد الاشكال الاربعة في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه

من التطبع ولمسيس الحاجة اليه فان قياس الخلف يحتاج الى هذا الاقتران ولا من

الاشكال غير الاول والاضرب وبر غير الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث

الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما

في التالي والحملية كبرى كقولنا كلما كان كل ب ف كل ه د وكل د ا فيحصل النتيجة

شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تاليف التالي والحملية

كقولنا كلما كان ج ب ف كل ه ا وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية

الصادقة في نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا تنتج

كقولنا ان كان الخلا موجودا فهو في مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما

عرفت انفا انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالتزام فانه لا يمتنع في

المحال ان يلزم من وجوده نقيضه وليس صدق المتصلة الا بصدق اللزوم اذ لا

اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت

فصل

في قياس الخلف وسمي بها لان الخلف هو الشيء الردي والمحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات

المطلوب بابطال نقيض المستلزم لابطال نقيضه للمستلزم لاثباته فكانت

للمطلوب يأتي من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من

متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان

المطلوب شرطيا والاخر استثنائي والى هذا اشار بقوله والقياس الذي بين فيه حقيقة

المطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي

كقولك ان كذب لاشئ من ج ب فبعض ج ب وكل ب آ على انها مقدمة حقة بفتح على

ما قلنا اي في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب لاشئ من ج ب فبعض ج آ وان

شئت جعلت هذه اي النتيجة وهي بعض ج آ محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذي

هو تالي الشرطية وهو بعض ج ب محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا ولكن

فيصير كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لاشئ من ج ب فكل د ب

وكل ب آ ينتج ان كذب لاشئ من ج ب فكل د آ ثم يستثنى نقيض التالي وهو لاشئ

من ج آ على الاول وليس كل د آ على الثاني لينتج نقيض المتقدم وهو انه لم يكن ب لاشئ

من ج ب بل هو صادق وفي الخلف بيان ان كذب النتيجة مالزم وفي اكثر النسخ ان

النتيجة المحالة مالزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان يكون نقيض

المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وعلى هذا يقاس استعمال ربما

اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذي فيه من شرطيتين ومن طعن في انتاج

الاقتران المركب من المتصلة والحملية بما مر جعل قياس الخلف مركبا من قضيتين استثنائيتين

وبين ذلك من طريقين احدهما وليكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب آ

مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما وهي كل ج آ الصدق

القياس لكن ليس كل ج آ علما انتهاء النتيجة الكذب او يتعين كذبها فلا يجتمعان على الصدق

ولكن كل ب آ على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المطلوب وثانيهما اما ليس كل ج ب

او كل ج آ مانعة الخلو لكن ليس كل ج آ على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب او ليس كل ج

القياس ليس قياسا بسيطا فهي مركبة من الاقتراني

المركبة وانه

مركب من قياسين

احدهما اقتراني شرطي

والآخر استثنائي من متصلة اما الاولى

فمركب من متصلة وحملية بث ركبها فنتيجة البهاد

يكون مقدم المتصلة هو نقيض المطلوب فرضا و

تاليها

والجزء الذي لنقيض

فتنتج بها بقوتين نقيض المطلوب فتنتج

نقيض المقدم الذكر وتاليها

فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول وليست

الاستثنائية فتضيف بعد فيها ليس منها وانك ان

الاقتران اثبات استثنائية لم يكن مذكورة في كل

وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه

وصورة من جعل قياس الخلف

مركبا من قضيتين

استثنائيتين

وبين تكميله بوجهين ذكرهما الشارح وذهب الشيخ

الضابط السابع

وهو في مواد الافيسة البرهانية وغيرها

هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية

والبقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته

للواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج اعتقاد المقلد المصيب لانه قد يتغير

بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام الاوليات والمشاهدات

والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بواسطة حدس قوي من النفس

بسبب مشاهدة القرائن دون الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد

من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده منها وللتواترات و

القضايا التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يغرب عنها الذهن

عند تصور الحد كقولنا ان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فالانقسام بمتساويين

وسط حاضر في الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي القضية

وان كان بالكسب تارة ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما اولا والاول الاوليات

ويدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها منها وان لم يكن تصور طرفيها كافيا

في الجزم بل يتوقف على شيء آخر فان كان ما يتوقف عليه احد القوى الظاهرة او الباطنة

فالمشهورات او العقل العملي فالمشهورات او العقل النظري فالاوليات

وان كان الحس الباطن فالوجدانيات او الحس الظاهر فالمحسوسات

او الحافظة فالمجربات او الحدس فالحدسيات او التخيل فالمتواترات

او الحدس والتخيل معا فالقضايا التي قياساتها معها

وان كان مواد احد اشهورات او مسلمات فصحيحة

ايضا بشرط ان يجب التسليم فيما كان منها

مستقرا وان كانت غاية

في سعي الجدلي الالزام

ان كان سائلا

وحينئذ فان كان مجيبا يحفظ رأيه او وضعه لا

يلزم البرهان

ان يقبل المقدمات المشهورة

بل يجوز ان يكون غرضه

ان يبين ان المقدمات

ليست مشهورة

او يكون مشهورة

لكن لا بالنسبة

الى المجيب

او يكون مشهورة

لكن لا بالنسبة

الى الكل

وان كان سائلا

فان كان غرضه

الزام المجيب

بالمشهورات

فله ذلك

وان كان غرضه

ان يعلم

ان المجيب

يعتقد

ما يقوله

او يعلم

ان المجيب

يعتقد

ما يقوله

فليس له ذلك

وان كان غرضه

ان

من غير انضمام شئ اخر اليها في المشاهدات والآفي الحدسيات على قاعدة الاشراق

وهي ما يكون بسبب الحكم فيه بعد توسط تصور الطرفين واحكاك القوى الظاهرة او الباطنة شيئا اخر كحدس قوي من النفس كما في الحدسيات عند الجمهور وهذا لم يعدها لدخولها في الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا لئلا يرد ذكره للمجربات للتواتر نقضا او قياسا جليا كما في المجربات او غيرها كما في المتواترات والى ما ذكرنا اشار بقوله

ثم ما نعلم يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان المعلوم منها اما ان يكون اوليا وهو الذي تصديقه لا يتوقف على تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقال في المشهورات الاولى هو الذي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لا تصور المحمول للحمليات وعبارته يشمل جميع اقسام القضايا ولا بأس لاحد انكاره بعد تصور الحدود لان الاولي هو الذي يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود

كحكمنا بان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشئ واحد بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد فان قيل لا نسلم ان حكمنا ان السواد والبياض لا يجتمعان في محل واحد ونحوه كقوله في المتواترات ان الشخص الواحد في حالة واحدة لا يحل في مكانين اولي يكفي في نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة لافتقار العقل في نسبة بعض اجزائها الى بعض الى مشاهدة باطنية وذلك ظاهر قلنا انه وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة يفتقر اليها في تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها واما بعد تحصله فلا يفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكفي في التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا

بقولنا

١٣٠ بقولنا دون مشاهدة ما يفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصله زائدة عليه في
مشاهدة النسبة ففي المشاهدات بحكم العقل بين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا لا على ما ادركه
فانه فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول مثلا الى الموضوع كما في المشاهدات
وبين ان يكون هو للموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق جدا يتميز امثال

هذه الاوليات من المشاهدات او يكون مشاهدا بقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات

مثل ان الثمن مضيئة او كعلمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهد اقتضايا بحكم
العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الثمن مضيئة
او قوى باطنة كالمدرك باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك شهوة وغضبا
على ما ذكره او غيرها كعلمنا بان واننا وافعال ذواتنا التي هي مدركات نفوسنا لا بالانها
ونخص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلي في المشاهدا
مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول لبعض
جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة
الاحساس بتلك الجزئيات فانها انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار
فان الحس من حيث هو حس لا يعطي حكما كليا لانه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ
لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل بما ادرك الحس واداى اليه فان جزم به
فهو من جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه وبهذا يخرج جواب من انكر
المحسوسات وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد عليه باغلاط الحكم الحسي المشهودة لانا
لا نعني بالمشاهدات الا كما ما يشاهد لا تقتضي اغلاط الحس بل نعني بها ما يحكم به العقل بواسطة الحس

الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن لها ذلك المشعر والشعور

فانه اذا لم يكن له ذلك الشعر كالانسان مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذلك ان كان له ذلك الشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد الفيل مثلا بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك الشعر او الشعور فيجوز ان يحتج عليه بها او يكون حدسيا او الحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبرنا عنها بالاصناف لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات السنة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي لهذا قد يدخل بعض اقسام الاوليات اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا لامن التفرقة عن الاتفاق اي عن كون الحكم اتفاقيا وذلك الانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم كحكمك بان الضرب بالخشب مؤلم وانما مثلنا بهذا ليتضح ان التجربة لا يتأتى الا في التاثير والتاثر فلا يقال لعل التجربة ان هذا الفار اسود مثلا بل يقال جربت انه النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هواي هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء اي من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدء للحكم الكلي شيء مفيد لليقين والتجربة مفيدة لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء هو حكم كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحيز فكل جسم متحيز وهو يفيد اليقين لا تزف قوة قياس مقسم بينهما وتضمان يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيد اليقين كما ذكرنا فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فاعلم ان حكمنا

على كل انسان بانه اذا قطع راسه لايعيش لين الا حكما على كل ما صودف في جزئيات الكثيرة
اذ لا مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه لين بناء على
مشاهدة كثيرة من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد
اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور اذ كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اى
النوع قد لا يفيد اليقين وانما قال قد لا يفيد اليقين لانه قد يفيد مع اختلاف النوع
وذلك اذا كان تاما كحكمك بان كل حيوان يحرك لدن مضغه فكه الاسفل استقراء
لما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم يشاهد كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه
يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان
لكثرة الشهادات اى من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسا لا متواترا
اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع للمخبر عنه والامن من التوافق على الكذب
وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ومخود جالينوس وغيره
في زمنه متقادمة ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان وواسطته في حصول
العدد التواتري وانما ترك ذكر اشتراط كونه مسندا الى الحس لظهوره فانه لو اطبق
اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين وخو فانما افاد
اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء

ممكنا في نفسه وتامن التضوع عن التواطو. واليقين هو القاضي بوقوع الشهادات
لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قد تم وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات
في مبلغ معين كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كمن حصره في اربعين لانه ربما يفيد
الجمعة في بعض المذاهب او ثلثاة وثلثة عشر عدد اهل البدر الى غير ذلك من تحكماتهم

الباردة

الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه لحصول الجزم من
كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع سائر الشرائط والقرائن فرب يقين حصل من عدد قليل
والقرائن مدخل في هذه الاشياء كلها اعني المتواترات والتجربيات والحدسيات
عند الجمهور ويحدس منها اي من القرائن الانسان حدسا فيحكم بسببه وانما جعل الثلثة
من اصناف الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف
اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة
الاشراق دون الاولين وحدسياتك ليست حجة على غيرك اي وحدسياتك على قاعدة
الاشراق ليشمل الثلثة كما قال في التلويحات وبقيناك التواتري والحدسي والتجربي ليس
حجة على غيرك اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه
لا يجوز استعمال هذه القضايا في القياس لكن يراد به افادة اليقين للغير او يقصد به
افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون ما حصل للمستدل بها من اليقين غير
حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل له نتيجته بقينية
ايضا واما الثاني فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه
المعاندة لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التي جعلها
ثلثة هي مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس مركب منها سمي برهانا كيفما كان
القياس من استثنائي او اقتراني حملي او شرطي ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير
اليقينية وهي ايضا عند الجمهور ستة اقسام الاول الوهميات وهي قضايا كاذبة يوجبها
الوهم الانساني في غير المحسوسات وقد يصدق ان كان حكمه في المحسوسات سواء تعلقت
بالمحسوسات كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كحكمنا ان كل موجود مشار اليه

ويعرف

وبعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كساعدته العقل المقدم بالميت بانه لا يجترك ولا يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه و الاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف منه والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقولهم وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات كانكاره لنفسه وللعقل والموجود لا في جهة لان عنده ان كل موجود في جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا كذلك واما احكامه فيما يجتمع فصحيحة ان شهد له العقل بذلك كحكمه ان جسمين لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضه اي لنقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلم على ما مر من المثال ومثال الخراخص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان الكلي موجود في الذهن وانه ليس في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة انكرها وكل ما يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا لقوله والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى الخر له بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررناه والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة او لوقعة او حمية او لقوى وانفعالات من عادات وشرائع وآداب كقولنا الله محسن والظلم قبيح والفرق بينهما وبين الاوليات هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الآن دفعة من غير ان شاهدنا احدا ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات فان الاولى

فآل
هذا شرح الكلام
ومثال آخر اختص بهذا
الموضع هذا بقرب باذكره مشتمل
فاول النمط الرابع من الاشارات من قرر
مذهب من اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس
الخ وحاصله ان المدرك من الطبائع الكلية امر غير محسوس
دال على
الجهات وبالجملة ما لا يدرك الحس فانه ينفيها
فاذا عن الاجسام وعوارضها فانه ينفيها
الوجود فهذا من عيبه ويطرق الخلل
فانول فيه نظر فان الطلب اثبات
وهم يثبته والذي يثبته
الا نراه فيه فان الذي من ان يجرد
ويكلم فيما يصلح بالكلية ونظائر
سالك نبه ذلك بالوجب وجوده في العين عن ذلك الوجود
نفسه وبالجملة الطلب اثبات للفارق
وجودا وهو غير ثابت بعد
البيان الذي تجريده
المفارق موجبة واعتبارا غير مطلوب حتى انا لو فرضنا
نفي المجردات بالكلية وكون الوجود منحصرا في
الاجسام وعوارضها لكان البيان
جاريا فيها وانا القول بوجود
هذه الطبائع الكلية
وجودا آخر
مفارقا في الخارج كما رآه افلاطون وشايعوه فذلك
حديث آخر وفيه خطب عظيم كما سيجيء انشاء الله تعالى تحقيقا

نحو النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكون مشهورا اذا المعتبر في شهرتها بقاء
الاراء عليها لاطابقتها لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا اي فطريا وقد
لا يكون فلهذا يقال والمشهورات ايضا قد لا يكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميات
ايضا قد لا يكون فطرية واشلة واضحة وقد يكون فطرية كحكمه بان جسما واحدا في زمان
واحد لا يكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه قد يتفق حكمها
لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا كذلك وكليا من حيث
هو مدرك العقل فنعني من المشهور الذي هو غير فطري ما يبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح
وظلم اي من المشهورات باطل كقولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان كان ظالما فبان تمنعه
عن الظلم والا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاولى مشهورا ايضا من حيث
عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك
كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي ومشهور باعتبارين والثالث المقبولات وهي
قضايا تؤخذ عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوي او مزيد عقل ودين كالماخوذات
من افاضل الامة واماثل الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما قبل ايضا عن
يحسن به الظن والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس حالة الورود عليها تاثيرا
من قبض وبسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب شرب الخمر انها ياقوتية سيالة
وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فترغب النفس في الاول وينتفر عن الثاني واليه
اشار بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفي اكثر النسخ ما لا يؤثر بتصديق
بل بقبض وبسط وسميت المخيلات لحكمك بان العسل مرة مقيئة وانما ينقل في
المقبولات وسميت بها لان قوله ومن القضايا ما قيل يدل على اسمها الخامس عنده

قوله قدس سره المشهورات ايضا قد لا يكون فطرية اشار الى ان القضية الواحدة يصح ان يكون سببا للبرهان وغيره من الصناعات الخمس مختلفة فالمشهورات اذا كانت فطرية يصير مبدأ للبرهان من حيث فطريتها وللجدل من حيث شهرتها واذا لم تكن فطرية فان كانت كاذبة يصير مبدأ للسفسطة وان كانت مظنونة او متخيلة يصير مبدأ للخطابة او الشعر تعليقات

في هذا الكتاب المشبهات وهي قضايا يحكم بها العقل لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره
وليست هي باعيانها وسنذكر اسباب الاشتباه في المغالطة ان شاء الله تعالى وهي المراد بقوله ومنها
قضايا اي من القضايا قضايا مزورة مشبهة بامر مروج بالتزوير وسنذكرها يعني في
في المغالطة وعند الجمهور الخ المسلمات وهي قضايا تؤخذ من الخصم ليبنى عليها الكلام
في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس في الاجماع
وغيرها من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة خطين مستقيمين بسطح والناموس
المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان
نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما اردف ذكرها ذكر المسلمات
في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار اخر وفي لفظه في التلويحات ههنا
تلويح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقين سواء كان فطريا او مبتنى على فطري
في قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة
وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتمرن عنه افحام الخصم وتغليطه ومن
المشهورات والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام
الخصم او دفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب المستمع فيما ينفعه
من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة في الصدقات
ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وتوجه الاصوات
الطيبة والالحان الحسنة **فصل** التمثيل وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته
في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا قياسا على البيت
غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث للامرين كالعالم والبيت

بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التأليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة التي
الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة وجامعا
فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط وهو
شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما بل علية المشترك بطريقين احدهما وليتي الطرد
والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم هو ان المعنى الشامل اي التأليف
حيث وجد كما في البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اي الحدوث وكذا بالعكس اي حيث
انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان في محل
النزاع وهم في حيز الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهد وجوده
هذا للمحق ومع جواز انفكاكهما في موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما في محل
النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين وهو ان الحدوث دار مع التأليف وجودا وعدما بمعنى
انه وجد في بعض صور وجوده وعدم في بعض صور عدمه ودوران الشيء مع الشيء وجودا
وعدما على ما ذكرنا من التقسيم موجب لعلية المدار للدائر فالتأليف علة للحدوث ونقض
بالجزء الاخير من العلة وسائر الشرائط المساوية لها في الدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما
على ما ذكر من التقسيم مع ان منها ما ليس بعلة بالاتفاق والثاني وبقي السبر والتقسيم
عند قدماء المناظرين والترديد الذي لا يكون بين المتناقضين عند متاخريهم
هو انهم يعتدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي يحتوي الاصل والشاهد
كقولهم علة حدوث البيت اما التأليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا
ليس بشيء لانا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكر مع كثرة اللوازم والاعراض لجواز وصف آخر
هو مناط الحكم اي علته لان الترديد غير دائر بين النفي والاثبات فلهذا قال ولا ينقطع

عنهم

عدم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فربّ حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه
الا بعد حين ثم يتبيّنون ان ما وراء ما نسب اليه الحكم في الاصل اى ما عدا التاليف آحاد
غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع آخر كما يقال علة حدوث
البيت لبست الامكان والا لكانت صفات البارى حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية
والا لكان كل جوهر وكل جسم كذلك وان الذى نسب اليه الحكم اى التاليف استقل
دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر لوجود الحدوث مع التاليف في ذلك
الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا طائل تحته اما الغاء
ما سوى الذى نسب اليه الحكم اى الغاء كل ما سواه عن درجة الاعتبار لا يمتنع
ولا يتم لان تماسواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا لعلية المشترك
او كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء لاحتمال ان يكون اى الحكم في الاصل
لخصوصية اى لخصوص الاصل وتشخصه وتعينه لا المعنى يجوز ان يتعدى
اى من المعانى المشتركة بينهما او لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا
وعند التنزل عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اى بعد
تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه
مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اى العلة اسم كل واحد من قوله اثنان
اثنان ومن قوله او ثلثة ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وخبر كل له مدخل
اثنان اثنان او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص
ليست لغيرها فيجوز ان يكون الضابط لاقتضاء الحكم هو اثنين اثنين او ثلثة ثلثة
من ثلث الاوصاف دون الآحاد وإذ ذاك فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد

اى ولبقاء احتمال ان يكون الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف

وابطال

وابطال دخولها في العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه اي التاليف الى قسمين اثيري مثلا وعنصري لا يلازم اي الحكم وهو الحدوث الا الاخير وهو التاليف العنصري ولا يوجد اي ذلك القسم الذي يلزم الحكم في محل النزاع فلا يثبت الحكم فيه وهذا يقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق ان هناك يجوز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا يجوز اضافته الى هذا التاليف الخاص فمن حيث ان الخاص يغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا الى وصف غير التاليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التاليف وان كان خاصا كان غير الوجه السابق فلهذا قال يقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذي عينوه في موضع اخر لا يجديهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احد العلتين الى ايتهما انضم اقتضى الحكم اي لذلك الموضع ايضا صفات اخرى هي اجزاء العلة ان اقترن التاليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضم الى هذا ايضا اقتضاء فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء فكان الحدوث وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التاليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعي واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة كالحركة والنار والشعاع ومجاورة جسم حار ثم سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه اخر اي مع التاليف وصف اخر فيقتضي الكل باجتماع ذلك الحكم وبعود الكلام الى عد الاوصاف ان التزم بعدها في الموضع الثاني لاحتياجه الى السبر والتقسيم في الموضع الثاني والقاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من الغثاثة ما فيه وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة ويقيمون الحجة عليه

ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل ثم يقولون لو جاز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركية لها علة اخرى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل في الغائب اي الفرع وكذا الشرط اي كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب ومن قواعدهم ايضا ان ما دل على امر في الشاهد دل على مثله في الغائب فيقال ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى ما في الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرطا للعلية المشترك او خصوصية الفرع مانعة عن علية المشترك فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان

فصل

وهو في انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر الى الاصغر نفيا واثباتا في الذهن والوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر مثل قولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط يسمى برهان لم لاعطائه العلية بالوجهين فان اللمية في العلية ولا يشترط في برهان لم كون الاوسط علة للاكبر بنفسه بل علة لوجوده في الاصغر وان كان معلولة كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم

فالجوان لیس علة لوجود الجسم فی الخارج لانہ معلول وجودہ فیہ بل لوجودہ وثبوتہ

للانسان وقد یکون ای الاوسط علة لنسبة الطرفین فی الذہن فقط ای یکون العلة

للتصدیق بنحو سبب لالہ وللوجود وبیتمیز برہان الان لاقتصار دلالتہ علی اثبات الحکم

ای علی ثبوتہ دون لیتہ فی نفسہ وقد یکون ہذا الاوسط ای الدال علی اثبات الحکم دون

لیتہ معلول للنسبة ای نسبة الاکبر الی الاصغر فی الاعیان الآنی اظہر عندنا ای الا

ان الاوسط یکون اظہر عندنا ای من النسبة فلہذا یجوز ان یستدل بہ علیہا الا بہا علیہ

کقولک ہذا الخشب محترق وکل محترق ملتہبہ النار فہذا الخشب ملتہبہ النار

فالاحراق الذی ہو الاوسط معلول للنسبة التی ہی ملابسة النار للخشب وقد لا یکون

ہذا الاوسط معلول للنسبة ولا علتہا کما اذا کان الاوسط والاکبر متلازمین معلولی

علة واحدة کقولنا کل انسان ضاحک وکل ضاحک کاتب **فصل** فی بیان

المطالب لان العلم ینقسم الی التصور والتصدیق فالمطلب اما ان یتوجہ نحو کتساب

التصور وہو اثنان ما وای او التصدیق وہو ایضا اثنان لر وہل ومطلب ما

یطلب بہا اما شرح الاسم کقولنا ما العنقاء وبجاب بتفصیل ما دل الاسم علیہ اجمالا

وہو اما حد بحسب الاسم واما رسم بحسبہ او ماہیة الشیء بعد معرفة وجودہ کقولنا

ما الحرکة ویکون الجواب باصطلاحنا المقول فی جواب ما ہو ویقع الحدود الحقیقیة فی

الجواب وربما اقیمت الرسوم مقامہا توسعا او اضطرارا وطلب مفہوم الشیء یشملہا

فلہذا قال والمطالب منہا مطلب ما ویطلب بہا مفہوم الشیء ولا یتصور وجود

الشیء فی ذاتہ مع الجہل بوجودہ کالمثلث المتساوی الاضلاع عند من لم یعرف الشکل

من کتاب الاصول فاذا سئل بما عن مفہوم الاسم الدال علیہ فقال ما المثلث المتساوی

الاضلاع كان الجواب هو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حدا بحسب الاسم
واذا عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد
يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى شخصين او الى شخص في وقتين وهل
انما البسيط يطلب بها وجود الشئ اولا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا
ويختلف في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما والان السؤال عن وجود الشئ يكون بعد معرفة
ما هو لان ما لا يفهم لا يسئل عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك
في وجود مدلوله جاز هذا السؤال واما السؤال عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده
لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقة امر موجود فينقدح عليه بوجوده وليكون
هل البسيط واما مركب يطلب وجود شئ له كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله
وهما يطلب به احد طرفي نقيض ما قرن به يشملهما ان ما قرن به ان كان الموجود
فهو البسيط والا فهو المركب لان الموجود محمول في هل البسيط ورابط في المركب
كما في هل الحركة موجودة بحال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اي باحد طرفي
النقيض وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة ام لا في المركب وانى يطلب به
التميز اي تميز الشئ عما يشاركه في الجنس او في الوجود تميزا ذاتيا او عرضيا كقولنا
اي حيوان هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم يطلب به علة التصديق اي الحد
الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشئ في الاعيان كقولنا لم
كان المغناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية وانما سميناها
اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان

لما كان المطلوب بالذات في العلوم النظرية هو التصديق بالنسبة الحكمية
وكان التصديق بها لا يحصل الا بالحد الاوسط وكان الحد الاوسط يكون بالقوة وكذا
مطلب لم بالقياس الى النتيجة ويكون
الاوسط ويكون بالقوة وكذا
مطلب
اذا واخذ
كمثل هذا المركبة
وباقي المطالب الغير
لمطلب كم وكيف واين
متى وغيرها بدون مطلب
اني كما ذكره الشارح وانا كالمطلب
بناء الحقيقة الا بعد مطلب ان البسيط
كذلك لا مطلب لم الا بعد مطلب ما وعن
محمد بعد سنة جواب آخر اذا كان المطلوب مركبا

اليها دون غيرها ولهذا تسمى ايضا باتهات المطالب ولان من لا يعرف مفهوم اللفظ
كالا يسال عن وجوده مطلقا كذلك لا يسئل عن وجوده بصفة كذا ولا عن
العلة في انتسابه الى غيره او في وجوده في الخارج او في اتصافه بصفة كذا فيلزم
تقدم مطلب ما يجب الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن فروعها اى فروع
اصول المطالب وهي ما يستغنى بغيرها عنها كيف الشئ وما يقال في جوابه كيفيته
مثل ان الشئ اسود او ابيض وكم وما يقال في جوابه يعني كمية كانت كمية متصلة
وهي التي لاجزاء له عند التجزية حد مشترك كالمقادير او منفصلة وهي ما
لا يكون كذلك كالاعداد واين الشئ ويطلب به نسبة الشئ الى مكانه
ومتى ويطلب به نسبة الشئ الى زمانه وقد يغنى عنهما اى عن اين ومتى
اى اذا قرن بما يطلب كما يقال في اى مكان هو او في اى زمان هو فيغني
اى عن اين ومتى وعلى هذا غيرهما نحو على اى كيفية هو او على اى كمية
هو والمشهور ان هل المركب يقوم مقامها جميعا فانه اذا قيل كيف لون زيد
وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها هل لونه ابيض ام
لا وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد في الزمان
الفلاني ام لا ومن المطالب مطلب من الشئ ويطلب به خصوص ما عرف
انه عاقل لذاته لاختصاص من باولي العقل ويجاب بانه زيد ونحوه وكلها
مطالب جزئية يزل عن ان يعد في الامهات لانها يطلب علوما جزئية
بانعكاس الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها فان ما لا كيفية له لا يسئل
عنه بكيف وكذا اخواتها المقالة

الطبيعية ومنها في ذلك المبرهن
وقد مجيد
في عالم الهيب
هذا ما الشئ وهل هو
شيئا واحدا مثل
كسوف القمر فانك تقول
ما الكسوف فتصفه بصفة ذاته
فلما كان الكسوف وصفة تلك
الصفة بعينها فان كانت لهما في العالم
الاعيان يوجدا الشئ وهل هو شيئا واحدا مثل
فلهذا حتى يكون هذا الاستفهام الاشياء العالية
وشبهه
ان الكلام
كان سيد ارباب العلم احدا
خلف الكلام
اذا عرف غاية الشئ
الشئ علمت الكلام فاذا كان
وانت اذا عرفت ما هو عرفت فلم كان ايضا
كما وصفناه الى غير ذلك من مواضع
نصر بجا تعليقات ا
علم بغداد كان له
ذلك
الشئ لان لم انتفع على تمام الشئ خاف لكن ان
تمام الشئ صح اول كونه

المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين احرف شرقيه

وبين بعض احرف المشائين وفيه فصول

الفصل الاول في المغالطات

اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يورد في هذا الباب انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد بعضها وذكر امثلة منوعة لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه يجيء ذكر انواعه فنقول كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما فهو متكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فسفسطي يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل ولا بد فيهما من ترويج يقتضيه مشابهة اما في مادة بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شيئا منهما او في صورة بان تشبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والآتي غالط في نفسه مغالط لغيره ولو لا القصور وهو عدم التمييز بينما هو هو وبين ما هو غير تام للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة ينفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند فموادها المشبهات لفظا او معنى ومن المشبهات معنى الوهميات وهي ما يحكم بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتيه صناعية وخارجيه فالاولى ما يتعلق بالتكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط على كثرتها يرجع الى امر واحد كما قلنا وهو عدم التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه ثم انها ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني والاول الى ما يتعلق بالالفاظ من حيث تركيبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ نفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره

ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها ويتميز جميعا
بالاشتراك اللفظي واما الذي يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلة في
صيغ الالفاظ قبل تحصيلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى
الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب
الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب
كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة هو تعود تارة الى المقول
واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب
فيه موجودا فيظن بعد وما وبيتمي تفصيل المركب والى عكسه ويتمي تركيب الفصل
واما المتعلقة بالمعاني فلا بد وان يتعلق بالتاليف بين المعاني اذ الافراد لا يتصور
فيها غلط لو يقع في قضية واحدة والواقع بين القضايا اما قياسي او غير قياسي
والمتعلقة بالتاليف القياسي اما ان يقع في القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجته
او يقع فيه بقياسه الى نتيجته والواقعة في نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق
بصورته اما المادية فكما يكون مثلا بحيث اذا ثبت المعاني غير على وجه يكون صادقا
لم يكن قياسا واذا ثبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق
من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد
من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى ومع حذفه عنهما يكذب الكبرى وان حذف
من الصغرى واثبت في الكبرى ليصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك
الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
لان استماع الكل هو تالي الصغرى قلبي الذي هو مقدم الكبرى سمعي وتغرير الباقي

ثمرة حاشية صغيرة تنبه وتعظيم اثاره
والنظر اليه
بعين التوقير والزيادة
والسبب الصوري لها هو صوره
الكذب والخيانة في الباطن والتشبه
بزي العلماء والحكماء في الظاهر بالكلام المزخرف
والمنطق المزوق ثم ان المغالطين كما ذكره صاحب

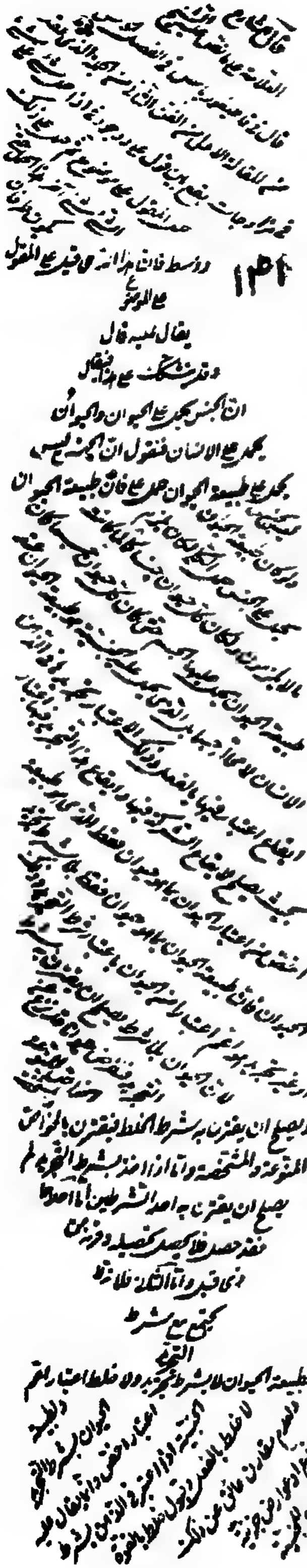
لا يخفى بعد الاطلاع على المثال الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير
منتج وجميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التركيب باعتبار غير
البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجة فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة
لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات ويسمى مصادرة
على المطلوب في البرهان والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون ما هي المطلوب من ذلك القياس
ويسمى وضع ما ليس بعلة علة لكن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا
وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلأ وهو محال اذ المحال ما لزم من كونه بيضيا بل من
مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة في قضايا القياس
فيسمى جمع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لان
ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي
القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر ويسمى ابهام العكس واما
فيما يتعلق
ان يقع بجزء واحد منها او بقسم الى ما يورد مثله بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه
او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكن راى الانسان انه
يازم التوهم والتكليف فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ المتوهم والابيض بدل
الانسان والى ما يورد فيه الجزء نفسه لكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لو يوخذ
ما ليس منه بخوز يد الكاتب انسان اولا يوخذ معه ما هو هو منه من الشروط و
القيود لكن اخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحد فقد
حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لغير تعلق ثلثة منها بالبيان هي
الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها

بالتركيب

بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية
اربعة منها باعتبار القضايا بالتركيبة وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب
ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية
الواحدة وهي ابهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه
هي الاجزاء الثلثية الصناعية لصناعة المغالطة المسماة الخارجيات فاما يقتضي المغالطة
بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل وايراد ما يحتشمه
او يخبثه من اغلاق العبارة او المبالغة في ان للمعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه من
الفهم كالخاطب بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفا
وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من
ليس له قدم راسخ في العلم ولا معرفة بالقوانين المخاطبية المختصة بالاقيسة وكان
في طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا ان لم
اهمال التنبيه عليها لكونه اكثر استعمالا في زماننا هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم
القوانين ومحبتهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى امور خارجة عن القياس
يقصدون بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعين انهم قهروه و
اسكتوه واذا تكلمت في القوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع
الفاظ الكتاب وليكن كلامنا في المغالطة ذكرها الى فصل منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن
يجب ان يعلم ان اصطلاحه في المغالطات من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببهما
هو غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر في اقسام احد هذه
الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا ينسب

١٣٤٠ مايرد منه الى غفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا فنقول انه قد يقع
الغلط فى القياس لسبب ترتيبه اى صورته وهو ان لا يكون على هيئة ناتجة على ما ذكرنا
لكون الكبرى جزئية فى الاول والثانى او الصغرى سالبة فى الاول والثالث وقد عرفت
انه من الاغلاط المعنوية ويتمشى سوء التاليف او التركيب باعتبار البرهان وغيره
وتما يتعلق بذلك اى بالغلط الواقع بسبب الترتيب ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليته
الى المقدمة الثانية كما يقال الانسان لا شعر وكل شعر ينبت لينتج الانسان ينبت فان الحد الاوسط
الذى هو محمول الصغرى له شعر ولم يحمل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف
او لا يكون اى الاوسط متشابها فيهما اى فى المقدمتين الاولى والثانية اعنى الصغرى
والكبرى بسبب اختلافه فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل مثلا نحو قولهم الباكت متكلم
والمتكلم ليس بباكت لينتج الباكت ليس بباكت وذلك لاختلال الترتيب من حيث
المعنى لا بسبب لفظ بشئ اثر من الموضوع او المحمول على ما ظن كقولهم وحده ضحاك الانسان
حيوان لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما تكذب اذا كان الاوسط فيهما
متشابها لكون وحده جزء الموضوع ح واستلزامه كذبها لا غير متشابه وهو يان يكون
جزء المحمول لصدق النتيجة ولان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزء من المحمول فقيل
الانسان وهو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لجاءت النتيجة الانسان
حيوان وهى صادقة فاذن ليس الغلط فى هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا
لما نحن فيه سواء اعتبار الحمل لانه اخذ معه ما ليس منه وهو قول وحده اذ لا احتياج
البتة فى حمل الضاحك على الانسان ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان
الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان

ضحاك وهي بنتج مع الكبرى نتيجة صادقة والتالية لاشئ من غير الانسان بضحاك وهي
لاينتج مع الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب اذا كانت الصغرى قضيتين فاخذت
واحدة وضع الغلط ضرورة لتوهم انه بنتج الانسان ضد حيوان وهو كاذب فاعلم ان
هذا الغلط باعتبار الحدود وسوء اعتبار المحمل وباعتبار المقدمة جمع المسائل في مسئلة
وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق او لايكون اى الاوسط مقولا
على الكل بينا في الكبرى لاشتراطها الكلية في الشكل الاول كقولك كل انسان حيوان
والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطاء قد نشاء من اهمال المقدمة الثانية اى من
اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول
على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هواى الحيوان المحمول عليه انسان مختص بالحقيقة الانسية
فلا يتعدى اى الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى
الحيوان فحسب وموضوع الكبرى الحيوان العام الذي هو كثير واحد بصدق عليه فالاول
الى مخصوصا نه على ما نص عليه الشيخ في الشفا وانت فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان
عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه الحيوان وان
لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو غير جنس كالنبيعة ولان العام يصدق
على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص
جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما في اكثر الشارات والتلويحات
لزم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما
ذهب اليه في التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام
بمعنى تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية وهو من باب الغلط بسبب



في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احواله العرضية ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام ويحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار المحمل وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانتاجه لو ترتب على وجه يكون قياسا كذا بت الكبرى وان ترتب على وجه يصدق الكبرى لم يتحقق قياسا على ما تقدم او لا يكون احد الطرفين اي الاصغر والاكبر في النتيجة على ما ذكر في القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة ورائه وكل جسم لا جهة ورائه فلا يخرق ويه تنتج منه فالفلك لا يخرق فان موضوع الصغرى هو الفلك المحدد ليس هو موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المكرر غير المنتج المقتضي للحصر وهذا الغلط باعتبار الحد ومن سوء اعتبار الحمل باعتبار القياس ضع ما ليس بعلة علة فاذا حفظت ما مضى اي من شرائط الانتاج امنت من الغلط في هذه الاشياء اذ الغلط في كلها الاغفال الشرائط على ما لا يخفى وقيل الغلط بسبب للاداء كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها مودعة في القياس مغيرة في اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضاحك لينتج ان الانسان ضاحك فالكبرى والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى ولو قلت كل ضاحك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب هو كل ضاحك بشر واحد لكن يجب ان تعلم الخلل في المصادرة على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا اخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف في حد القياس وربما يكون المقدمة اخفى من النتيجة

قوله تعالى ﴿ان المتقين في جنات وعيون﴾ رد على من زعم ان الجنة هي البساتين التي في الارض وان جنس الجنة اي حقيقتها كما ترى حكم في الطبيعة من حيث هي لا بشرط شيء وهي لا تلازم الجزئية واما الحكم على الطبيعة من حيث تعقلها العقل وتجردها عن القيود الخارجية فليس بصحيح اذ لا وجود لها الا في الذهن فالحكم عليها ليس حكما على الطبيعة بل على نفس تعقله لها فشرط صحة الحكم على الطبيعة الجزئية ان يكون النفس المقهور تحت سلطان القوى الباصرة في غلبة العنوان حتى لا يتعقل الا ما يرى بالبصر فالحكم الذي في الجنة ليس حكما على الطبيعة المطلقة وليس موضوع القضية الطبيعة من حيث هي بل افراد الحيوان فليتدبر فانه دقيق

كما يقال شئ كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشئ كذا جوهر لان جزء الجوهر
انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشئ حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا
كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه
ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر لخفي من قولنا شئ كذا جوهر
وهذا ليس من باب الاغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الا
وان كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق والعلة القياسية
يجب ان يكون علة للتصديق الذي في النتيجة فان كانت مع ذلك علة في نفس
الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اي مثل النتيجة في الظهور والخفا كقولك
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث للتساوي النتيجة والكبرى في الظهور والخفا
فلا يكون مبنيا على تقدير مماثل النتيجة وللمقدمتين النتيجة بها اي بالمقدمة
اولى من بينتها بالنتيجة وفي جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانها لا يغلط
غايته ما في الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لانه يغلط وهذا
لا يدخلان تحت قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد
على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة
كاذبة يغلط فيها لاشتباه اللفظ لان الذهن السليم لا يصدق الكاذب الا اذا
كان مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة اي من جهة الاداة بسبب
اشتباه مصرفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة هو يجوز عودها
الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لانه يعلمه مع انه
ليس مثل ما يعلمه او اسم ما اي او لاشتباه اللفظ من جهة اسم ما مجازي او مستعار او غيرها

كقولنا

كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان ليتنج ان بعض حيوان والسبب فيه اشتباه
الفرس المجازية الذي هو محمول الصغرى بالحقيقة الذي هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا
هذا غلام حسن بالتكوين لاحتمال ان يكون الحسن مضافا اليه للغلام او صفة له
او تصريف يحتمل الوجوه اي واشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو لختار
لاحتمال كونه مصدرا عن المختير بكسر الباء ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا
فلهذا قال او تصريف يحتمل الوجوه لكن يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلق بالثلثة
المتقدمة عليه اعني الاشتباه من الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كل اشتباه
يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شئ منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب
الاشتراك اللفظي والثاني من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية باعتبار ومن
باب الغلط بسبب في نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال القالبية
للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اي على الروابط وتاخرها اي عنها وتاثرها
اي وبسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثرها فان افرادها سلب وازوجها
اثبات لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اي ويقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على
السلوب وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطا
فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني
لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فحذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة
مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطا لتغايرهما لفظا
ومعنى وكذا الوجود غير السالبة الوجودية وقس عليهما سائر الجهات وليس قولنا
لا يلزم ان يكون اي الذي هو لممكن العام او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو ممتنع

وما ليس بممكن اى بالامكان الخاص وقد يكون ضروريّ الوجود او العدم لصدقه
على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اى بالامكان الخاص فانه
بينه ممكن لا يكون الآن يعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا ينقلب ممكنيته الى
سالبته الى موجبته وقد عرفت هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت الكلية
على ما قلنا اجزاء اى للمحمول او الموضوع ولا يستعمل الزايد اى على سلب واحد وعللت الحكم
اللفظ الايجابي بحسب ظاهر قلت لئلا يتكثر التلوب والتراكيب اللفظية امنت من هذا
الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اى من الغلط الواقع بسبب التلوب اذ لا ابلغ في التغليط
منها ولهذا قال والتلوب مغلطة جدا اى والحال ان التلوب مغلطة في الغاية وقد يقع
اى الغلط بسبب التور كما يؤخذ البعض التوريّ كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض
اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض
من ابعاضه كاسنانه مثلا واحترزنا بالجزء الحقيقي عن المجاز كالحيوان المحمول على الانسان
فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا حيث
هو جزء وكما يؤخذ كل واحد اى الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد من الناس
يشبعه رغيف خبز والجميع اى الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا كل الناس اى
جميعهم لا يشبعهم رغيف خبز وكل اى كل واحد منهما مكان الآخر وهذا وما قبله من باب
سوء اعتبار المحل ومن باب الغلط في وجوه اللفظ باعتبار الاشتراك اللفظة كل وبعض بين
المعاني المذكورة وقد يقع اى الغلط بسبب ابهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد
بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من باب الاغلاط اللغوية او بسبب ترك
المفصل وهو الذي يصدق مفصلا الامر كبا كقولك زيد طبيب وجيد اى ذو نفس

المقالة الثالثة

جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فاخذ انه طبيب جيد اى فى الطب او لتفصيل المركب

وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلا كقولنا الخمسة زوج وفرد اى مركبة منهما وذلك

اذا اردت بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات فتقول انها زوج

وانها فرد فيكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه

او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو الآخر او ان احدهما علة الآخر ولا يعلم

ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعداد الضحك والكتابة فى الانسان

لتلازمهما مع ان شيئا منهما ليس علة للآخر ولا عينه وهذه المغالطة اى اخذ احد المتلازمين

علة الآخر كثيرا ما يقع لمن لم يرتض فى العلوم فيأخذ ما مع الشئ وهو الملازم مكان ما به

الشئ وقد يبتنى على هذا اى على اخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ كثير من الذود الفاسد

فيما سيأتى كما يقال ان لم يكن وفى بعض النسخ ان لم يكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة

فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا فهو وقف فامتناعهما يكونان معا لان

التوقف هو توقف المعية لاستحالة ان يوجد احدهما الا مع الآخر وهو جائز واقع

غير مستلزم للمحال لان توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر فانه ممتنع على ما قال

والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما

على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غنى عن التفسير وقد اورد عليه بان

التقدم ان اريد به التقدم بالزمان فهو نوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان

وان اريد به التقدم بالذات فليتفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون

الشئ علة للآخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الآخر كون كل واحد منهما

علة للآخر وذلك هو الذى ادعينا استحالته فيكون الدليل اعادة للمدعى بعبارة اخرى

وان

این حاشیه متعلق به عکس آتیه
دارد
شیخ قدس سره وما خلق بعض اهل العصر انه لا تصور
بین شیئین کذا واحد منهما مع الآخر بالضرورة
هذا تعریض بالشیخ الرئیس وتابعیه حیث ذکروا ان
معیة الملازمة بین شیئین سواء
کان فی الوجود
او فی العقل لا بنفک
احدهما عن الآخر
ان لم یکن بینهما علاقة العلیة منهما او برأسهم
ان بین شیئین لا یکون بینهما علاقة علیة
وبطلانه فلا استحالة فی انفکاک احدهما عن الآخر
نعم
الجزء الذهنی
لا الخارجی وان امکن
الامکان الخاص
لکن الفرق دقیق
بعض والاصوب
واجبان وان کان
انتفاء الشیئین
انتفاء احدهما
آخر والتلازم عند التحقیق بالنظر الی العلة الموجبة
بینهما وبین معلولیهما لا بین معلولین لهما بالذات
اتفق بحسب ذکرناه فلکل شیئین
لیس احدهما علة موجبة
ولا معلولا له
ارتباط
بینهما بالانتساب الی ثالث کذلک فلا ضرورة
الا مجرد الاتفاق ولم یکن رفعهما
وضع الآخر البتة فان اتفق ان کان رفعه مع رفعه
ان بنوته مع بنوته اتفاقیا لان زوجه وجه اتفاقیة
لکن المصنف وشیعته یظنون ان هذا التلازم الضروری

وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليقع الكلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل واحد من العقلاء يتصور بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في تقرير ذلك ان يقال لو كان وجود كل واحد منهما بالآخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى لفظ التقدم

وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة ينقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة وجهته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيتصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية اي ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون الآخر للاستغناء من الجانبين واما على الثاني فلتوقف كل منهما على الآخر واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الآخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذا منع وقيل لانسلم انتفاء المعية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما على الآخر لا ينافي المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يقيم كل واحد منهما مع الآخر ضرورة كالبنتين بمخنين فانه يقع مثلا ان يقام كل واحد منهما مع الاخرى ضرورة ولا يقوم احديهما الا مع قيام الاخرى لا يقدر على اقامة الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل بعينه متوجه في المتضايفين في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معا ايضا والمراد ان الدليل مفوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن وربما يستثنى هنا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما

العلة والفرق بين معية المتضايفين

قوله قدس سره كمن يقول ان السواد انما يجمع البصر لكونه لونا لم يكن تقريرا لهذه الشبهة على وجه يصلح ان يرد من اجله البصير وهو ان المعنى الجنسي والفصلي كالنوعية وغيرها البصر لحقيقة السواد عندما علله العقل بهما اما ان يطابق كلا منهما وجود السواد الخارجي او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما شيئا منه والآخر شيئا آخر منه فعلى الثالث لا يكون السواد بسيطا في الخارج بل مركبا من كيفيتين ثم الكلام عائد في كل منهما من حيث الفصلية والجنسية وهكذا فيلزم فيه محالات وعلى الثاني لا يكون ما فرضناه جنسا وفصلا مقومين له ولا داخلين فيه هذا محال وعلى الاول يلزم ان يكون صورة السوادية التي وضعت ان اللونية تطابقها وهي بعينها تطابق نقيضها من مطابقة الصورة البياضية فيكون كل لون قابضا للبصر واتحد بعد اختيار الشق الاول متوقف على تحقيق حقيقة الوجود والانكار الموجودات وان بعضها كيف يكون مع بساطتها مصداقا لمعان كثيرة ذاتية وسيجئ تحقيقها انشاء الله تعالى والعهدة على هذه الشبهة وما يجري مجراها انكر المعتمد وغيره بتحقق اجزاء الماهية كالجنس والفصل في البسائط وارجعها الى العرض العام

والخاص فالشبهة ناشئة من اختلاط بين احوال الماهية باعوال الوجود وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

١٤٨ قوله قدس سره كمن يقول ان السواد انما يجمع البصر لكونه لونا الخ

مع الاخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة المغالطات ان يثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة ويستثنى منها شئ كالمتضايفين يكون نسبة الحجة اليه والى غيره تما يدخل تحت القاعدة سواء دون حجة اى يستثنى عنها شئ دون حجة وهذا اى استثناء شئ من القاعدة دون دليل هو غرضنا في ايراد هذه المباحث العلمية والارشاد لا القدح وفي اكثر النسخ والارشاد للقدح ليعلم مغالطتان في حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغالطتان اللتان فيها احدهما دعوى نفي المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الاخر وثانيهما استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره تما هو داخل تحت القاعدة ولنطلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل في الاخر فلا يتصور الا مع للمعية وفي اكثر النسخ مدخل في الاخر يتصور مع المعية وليس من شرط كل ما له مدخل اى في تحقق الشئ كقيام كل واحدة من اللبنتين في قيام الاخرى وفي اكثر النسخ وليس من شرط كل مدخل اى كل ذي مدخل في تحقق الشئ التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحبة المدخل اى في العلية كاستعداد الضحك والكتابة في الانسان على ما نقد

واعلم ان هذه المغالطة وهي اخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين ما يصدق الشئ ويلازمه ملازمة المعية وبين ما يلازمه ملازمة العلة والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه الشئ بدله وتما يوقع بهذه المغالطة ان يؤخذ شبيه الاعرضي شئ كعلة جمع البصر في السواد معنى عاما كاللون فيثبت اى ذلك الاخر وهو جمع البصر في مشاركه فيها اى في مشارك ذلك الشئ في معنى عام كالبياض لمن يقول السواد انما يجمع البصر لكونه لونا ينتقدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لمن راى الحركة انها لا يتم وبقائها زمانين فاخذ انها كذا للعرضية لينتقد

الى البياض

الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الحبوبي بانها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخر كالصور والاعراض هذا هو المثال المشهور لذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشيء حملا عرضيا مكان هيئة فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل هذا مثالا لهذا الباب لوقوع لفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فيحصر ما لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة بغير نهاية هي بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اي وبسبب اخذ ما بالذات وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد لينتج للمحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عنهم فاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظ العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان انما تصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت في موضعه وح لا يكون متكررا واذا جعل متكررا صار بعض المقدمتين او كلتاهما كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من باب سوء التاليف واخذ اي وبسبب اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كليا امر يحمل عليه لانه ثابت في الاعيان

كالجسم

قوله قدس سره كمن يسمع
ان الانسان
كلي الخ هذا المثال اعتنى
بما ذكره الشارح لهذا المقام
فان قولنا الانسان كلي والكلي معدوم في
الخارج فالانسان معدوم في الخارج مغالطة
نشأت من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي
مكان
الخارجي
والذاتي
الانسان الخ فيه بحث فان الكلية والجزئية
ليست من الامور الخارجية التي للموضوع اذ الموضوع
بشرط الكلية ليس الا عارضا للمعقول كما ان
المحمول العقلي والمعقول آخر هو المعقول فهو امر في العقل
والكلي العقلي والجزئية ليست الا كذلك
الخارج والواجب ونظائرها للمعقولات الثانية التي
هي امور اعتبارية للمعقولات الاولى
قوله قدس سره ان الانسان كلي الخ فيه بحث فان الكلية والجزئية
ليست من الامور الخارجية التي للموضوع اذ الموضوع بشرط الكلية ليس الا عارضا للمعقول كما ان
المحمول العقلي والمعقول آخر هو المعقول فهو امر في العقل
والكلي العقلي والجزئية ليست الا كذلك
الخارج والواجب ونظائرها للمعقولات الثانية التي
هي امور اعتبارية للمعقولات الاولى
قوله قدس سره كمن يسمع ان الانسان كلي الخ هذا المثال اعتنى بما ذكره الشارح لهذا المقام فان قولنا الانسان كلي والكلي معدوم في الخارج فالانسان معدوم في الخارج مغالطة نشأت من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي مكان الخارجي والذاتي الانسان الخ فيه بحث فان الكلية والجزئية ليست من الامور الخارجية التي للموضوع اذ الموضوع بشرط الكلية ليس الا عارضا للمعقول كما ان المحمول العقلي والمعقول آخر هو المعقول فهو امر في العقل والكلي العقلي والجزئية ليست الا كذلك الخارج والواجب ونظائرها للمعقولات الثانية التي هي امور اعتبارية للمعقولات الاولى
قوله قدس سره كمن يسمع ان الانسان كلي الخ هذا المثال اعتنى بما ذكره الشارح لهذا المقام فان قولنا الانسان كلي والكلي معدوم في الخارج فالانسان معدوم في الخارج مغالطة نشأت من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي مكان الخارجي والذاتي الانسان الخ فيه بحث فان الكلية والجزئية ليست من الامور الخارجية التي للموضوع اذ الموضوع بشرط الكلية ليس الا عارضا للمعقول كما ان المحمول العقلي والمعقول آخر هو المعقول فهو امر في العقل والكلي العقلي والجزئية ليست الا كذلك الخارج والواجب ونظائرها للمعقولات الثانية التي هي امور اعتبارية للمعقولات الاولى
قوله قدس سره كمن يسمع ان الانسان كلي الخ هذا المثال اعتنى بما ذكره الشارح لهذا المقام فان قولنا الانسان كلي والكلي معدوم في الخارج فالانسان معدوم في الخارج مغالطة نشأت من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي مكان الخارجي والذاتي الانسان الخ فيه بحث فان الكلية والجزئية ليست من الامور الخارجية التي للموضوع اذ الموضوع بشرط الكلية ليس الا عارضا للمعقول كما ان المحمول العقلي والمعقول آخر هو المعقول فهو امر في العقل والكلي العقلي والجزئية ليست الا كذلك الخارج والواجب ونظائرها للمعقولات الثانية التي هي امور اعتبارية للمعقولات الاولى

المقالة الثالثة

قوله سبحانه واخذ شال الشئ مكانه هذا (١٥٠ من الاغلاط الكثيرة الوقوع بينهم فهم الآدمي قد وقع لآحادهم اغلاط كثيرة من هذا النوع ليست واكثرها وارد في الشرائع المحققة في باب المبدء والمعاد وتمثيلات وتجوزات والقوم يحملونها على ظواهرها لا على حقائقها ومعانيها وانما يلقى بالتمثيل بهذا اداء المعنى في صورة ان

كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ الاعتبار الذهني عينا ما يقال لو كان شئ كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا هف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شئ به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان العدم منصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان للمقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو تالي الصغرى الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا ينكر الوسط وعلى هذا لا ينكر الوسط والا لكذبت احدى المقدمتين ان اخذ المميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي وبسبب اخذ مثال الشئ مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشئ حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اي وبسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كثقيل رفعه الف من الرجال مسافة ما فيظن ان الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحرك اصلا ويمكن ان يقال كلام المصنف بحيث يشمل الصورتين لان في الاولى اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصة من الحكم اليه وهذا من باب سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي وبسبب اخذ

(١٥٠ من الاغلاط الكثيرة الوقوع بينهم فهم الآدمي قد وقع لآحادهم اغلاط كثيرة من هذا النوع ليست واكثرها وارد في الشرائع المحققة في باب المبدء والمعاد وتمثيلات وتجوزات والقوم يحملونها على ظواهرها لا على حقائقها ومعانيها وانما يلقى بالتمثيل بهذا اداء المعنى في صورة ان

ما ليس بعلة الكذب فى الخلف علة له كما فى برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان والمراد
احدهما حركة زيد والآخر سكونه فقط ان لا يحصل شئ منهما او يحصل احدهما دون الآخر
او كلاهما والاقسام كلها باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز
الالهين والثانى عجز احدهما والثالث اجتماع الضدين فالاله واحد فالغلط فيه ان
المحال لزم من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم من استحالة الهين بهذه الصفة
استحالة الهين مطلقا الذى هو المطلوب وهذا من باب وضع ما ليس بعلة علة على ما لا يخفى و
مختص بالخلف كما قال فى التلويحات ووضع ما ليس بعلة علة يختص بالخلف وهو ان يدعى
ان المحال كان لنقيض المطلوب ويكون لغيره لكنك فى الاصطلاح للمذكورة فى حصر
المغالطات عرفت من حده انه لا يختص بهبر واجراء اى وبسبب اجراء طريق الا ولو يتعد
اختلاف النوع كمن يقول ليس الانسان بوجوب النفس اولى من النمل هذا اصح النسخ وفى
بعضها من النحل وفى اكثرها من التخيل وهذا خطاء لقوله بعد اشتراكهما فى الحيوانية
اللهم الآن يقال المراد بعد اشتراكهما فى خواص الحيوانية على ما هو المشهود من اشتراكهما فى
كثير منها كما سيجئ مشروحا انشاء الله العزيز وانما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد او كان
المقتضى فيهما امرا واحدا متفقا بالمهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد
اشتراكهما فى الجسمية المقتضية للتحيز وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام
احدهما بالآخر اولى من العكس وهذا ايضا انما يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة
بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجراء هذا الطريق اى وكذا يقع الغلط فى
اجراء هذا الطريق فى عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لكونه معلول الحركات السماوية
والتغيرات الفلكية كقول القائل ليس زيد بالطول اولى من عمرو بعد اشتراكهما فى الانسانية

فلا

١٥١ قول الشارح ره بعد اشتراكهما فى الجسمية
فان قلت
ما بال الاشتراك فى
الجسمية يوجب الاشتراك فيما
يقتضيه وهى جنس بعيد للاجسام
والاشتراك فى الحيوانية لا يوجب ذلك وهى جنس
قريب لانا نمنع ان الجسم ان اخذ بالمعنى الذى
هو جنس للاجسام التعليمية
كان يجوز ان لا يوجب الاشتراك فيه الاشتراك فيما يقتضيه وان اخذ بالمعنى الذى هو جنس
للاجسام الطبيعية كان يجوز ان لا يوجب الاشتراك فيه الاشتراك فيما يقتضيه وعلى تقدير
ان يوجب فانما يوجب الاشتراك فى بعض ما يقتضيه دون بعض وكذلك الحيوانية
الادراكية والشهوية فانها تقتضى بعض ما يقتضيه الانسان دون بعض
الادراكية والشهوية والانسانية فانها تقتضى بعض ما يقتضيه الانسان دون بعض
فظهر مما ذكرنا ان الاشتراك فى بعض ما يقتضيه الحيوانية ولو كان ذلك لا ينفع
فى ابطال ما ذكرنا
ان يقرب السبب من المسبب
على سبيل التضييق بحيث لا يمكن
تخلف المسبب عنه بالكلية
ان يقرب السبب من المسبب
على سبيل التضييق بحيث لا يمكن
تخلف المسبب عنه بالكلية
الا ان يمنع الحركات السماوية
بما يوجب الاتفاقات فيما بينها
ان يقرب السبب من المسبب
على سبيل التضييق بحيث لا يمكن
تخلف المسبب عنه بالكلية
الا ان يمنع الحركات السماوية
بما يوجب الاتفاقات فيما بينها

فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم ان فيهنا سببا باعثة عنا كميات سماوية واتفاقا

ارضية يجب ويمتنع بها امور ممكنة وسنبر من على هذا وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص

كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى

بامر كماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد وتما يوقع الغلط فرض الممتنع

موجودا يبتني عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا

وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا

وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان

القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او يمتنع ولكن لا من جهة يبتني الكلام

عليها فانه ان كان ان لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشئ متفرع على امكانه الذي هو المطلوب

ههنا فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحله

الحقيق ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو بالصغر انه كذلك في نفس الامر فالشريك

ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض فليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه

ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لغلبة المطابقة بين الحقيقيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهوم

البياض وزيد ابيض لتعدي اليه دخول البياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض

من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض

وهذا من باب سوء اعتبار المحمل وهو ظاهر ومثال الخلل لكن سهو في الكليات موجودة

في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان

فحكم عليها بانها موجودة لا معدومة وتما يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقض

عن المحل الذي اطلق في ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شئ بل فيما

فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم ان فيهنا اسبابا غائبة عنا كميات سماوية واتفاقا

ارضية يجب ويمتنع بها امور ممكنة وسنبر من عليها وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص

كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى

بامر كماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد وتما يوقع الغلط فرض الممتنع

موجودا يبتني عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا

وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا

وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان

القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او يمتنع ولكن لا من جهة يبتني الكلام

عليها فانه ان كان ان لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشئ متفرع على امكانه الذي هو المطلوب

ههنا فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحله

الحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو بالصغر انه كذلك في نفس الامر فالشريك

ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض فليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه

ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لغلبة المطابقة بين الحقيقيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهوم

البياض وزيد ابيض لتعدي اليه دخول البياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض

من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض

وهذا من باب سوء اعتبار المحمل وهو ظاهر ومثال الخلل لكن سهو في الكليات موجودة

في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان

فحكم عليها بانها موجودة لا معدومة وتما يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقض

عن المحل الذي اطلق في ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شئ بل فيما

فلا ينبغي ان يختص احدهما به ولا يعلم ان فيهنا اسبابا غائبة عنا كميات سماوية واتفاقا

ارضية يجب ويمتنع بها امور ممكنة وسنبر من عليها وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص

كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى

بامر كماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد وتما يوقع الغلط فرض الممتنع

موجودا يبتني عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا

وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا

وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان

القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او يمتنع ولكن لا من جهة يبتني الكلام

عليها فانه ان كان ان لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشئ متفرع على امكانه الذي هو المطلوب

ههنا فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحله

الحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو بالصغر انه كذلك في نفس الامر فالشريك

ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض فليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه

ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لغلبة المطابقة بين الحقيقيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهوم

البياض وزيد ابيض لتعدي اليه دخول البياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض

من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض

وهذا من باب سوء اعتبار المحمل وهو ظاهر ومثال الخلل لكن سهو في الكليات موجودة

في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان

فحكم عليها بانها موجودة لا معدومة وتما يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقض

عن المحل الذي اطلق في ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شئ بل فيما

وقع عليه النقض دفعا للنقض اذ لا يضبط المحال او المحل بل المعنى المصطلح عليه حتى
يغلط بدل يغلط فيه لحلهم على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحل اخرى وذلك كقول بعض مثبتي الجزء
اورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يجب الطرفين عن التماس فيكون ما عنه الى احد الطرفين
غير ما عنه الى الآخر (اي الطرف الآخر) فينقسم الجزء لانسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره
وهو جسم لانا نعني بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير تفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا
للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بتسمية جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا
الغير للجزء الذي سميته بسبب التاليف جسما له الى كل واحد اخر فينقسم سواء سميته
جسما او جزءا فاني نزاعنا في ذاته لا في اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة الصفات
اي صفات الباري وقد مر لنا اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت
واجبة بتكثر الواجب لانسلم لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لانا
نعني بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود وصفاته ليست كذلك فيكون عين الذات
والذات واحدة فلا كثرة بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس
عينها اما واجب وممكن اذ لا خروج عن النفي والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير
كما مر من ذلك اي في ما يوقع الغلط او ما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض
لا نسلم حمله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لانسلم ان المماثل ب
المماثل ج مماثل ج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي بين ا ب من جميع الوجوه
لدخول المماثلة التي بين ب ج في التي بين ب ا حينئذ وصيرورة ا مماثلا ج في المماثلة
التي بين ب ج سواء كانت من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة الثانية لا يضر
وكذا جزئية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف ما لو كانتا

فلا يكثر تغير تفسير الغير عما اصطلح عليه
دفعا للنقض ولا يخفى لان الخصم يجوز
لفظة الغير ويحرم التلفظ به يقول
اذا كانت الصفات عين
الذات

جزئيتين

جزئيتين فانه يعتبر الجواز واختلاف الجهة ح على ما سنبتلى عليك اجيب بان مرادنا
من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه فخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض ثم لما كان قولهم
فاق هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه لين على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا
كانت المماثلتان من وجه واحد قال واذا كانت اى المماثلة من وجه واحد فيلزم ايضا
ان يكون المماثل في ذلك الوجه مماثلا اى في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة
فلا يلزم اذ يجوز ان يكون مماثل شئ شيئا بامر و مماثل غيره بامر آخر ولهذا النقض عبروا
الاصطلاح وخصصوا تفسير المماثل بعدان كانوا اصطلحوا على تعميمها وللمساوي للمساوي
مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذي عرفت في المماثل فاما اذا
اختلفت جهة المساواة كالجسم الذي يساوي لطوله جسما و بعرضه جسما آخر فلا يلزم ان
يكون مساوي المساوي مساويا واليه الاشارة بقوله فاخذ مساوي الشئ من وجه كجسم
للمساوي لبعد في الطول مثلا لا يلزم ان يساوي لشئ ما للمساوي الآخر اى لجسم بعد آخر
وهو المساوي له في العرض مثلا فقوله فاخذ مساوي الشئ جواب فاما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا
فان قيل لا نسلم انه اذا اختلفت جهة المساواة صح اطلاق المساواة عليها لانها لا تطلق الا اذا
كانت من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المتساويين على الشيئين وان لم يتساويا
من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ولغير الاحدان يدعى ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا على ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساويين
الطول فقط وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط اى لا في العرض والعمق ولا يخفى
انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اى مما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اى
للملكة وهو احترز عن العدم المطلق لانه ليس كذلك بل لانه وجد مثله هذا القسم

فتصير

فخصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل لاثر عدم الحركة بما يتصور فيه
الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر ولهذا
فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدا
للخير والنور وقال لا شئ من المتضادين يكون عن مبدء واحد فلا بد وان يكون للشر والظلمة
مبدء غير مبدء الخير والنور وقد يقول في جوابهم بحمل مغالبطهم وهو ان الشر ليس ضد الخير
ولا الظلمة ضدا للنور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان
بقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما في الخارج ليحتاجا الى مبدء وعلة
بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ابهام العكس باعتبار انه لما كان
الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذ اريد
بالمعدوم معدوم الملكة لاستدعاء عدم الملكة محلا ثابتا كالملكة لانه ليس عدما صرفا
فيستغني عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج
محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الامر الوجودي بالعدمي
وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية
وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر في العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو
انا اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة والبصر
لا يحتاج الى وضع شئ آخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل كفى استبقاء الموضوع ورفع
شئ منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدا فيكون امرا
وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور اخرى من الشر وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم

وهو قع

دلالة اول عبارته
من عدم ذات او عدمي
لذات وذاك ذا يكون
منشأ لعدة ذات اعدم
لذات اعدم وذا لذاك
عدم او عدمي ويقال له الضاد وهو امر
وجودي
يمكن ان يكون
ضد الما هو خبر بالذات
وهو الخير الحقيقي او بالعرض وهو
الاضافي ويقال له النافع شبهة الثنوية
وهي ان المبدء الواحد لا يصدر عنه خير وشر
معا ان كانت في الخير والشر الحقيقيين فجوابهم كما ان
الشر
هو ان الشر ليس
لذات له تحقق بل هو
عدمي
عن ما عدم فيه بصير الشيء
اصلا وان جعل
اسلا وان
الاشياء الموجودة
وما هو بعض
فيه الشر فيه
بعض صفاته وعوارضه
اصلا والظلمة كالعقول المفارقة والانوار القاهرة وما
فيه شر قليل كالاجسام سيما الكائنة وما يتبعها
من اقسام الخير وما الاول فظاهر لانه
خير حقيقي واما الثاني فلان
عدمه شر ازيد من وجوده
فيكون وجوده خيرا
اضافيا
فيجب ورعايته من المبدء الاول والخير المحض
المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية والاول طريق افلاطون في
في الاول من اشتباه الامر العدمي بالوجودي وفي الثاني
من اشتباه احد المتضايفين بالآخر تعليقي

فنقول العدم والحاجة والحدوث
لا يتصور بالقياس
الا الذات الحق تعالى
او كلة الوجود بلا عدم والغناء
بلا حاجة والقدم بلا حدوث وما القدة
فنى بالقياس الى مطلق الوجود من اسماء الاعدام التى
يشترط فيها بقابلها قابلية وامكان وبالقياس الى
الذات

ويوقع الغلط كما اوقعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اى امكان
اتصاف موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر
عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط
فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادى والتقرد فانه
عبارة عن كون المتصف به غير كثير بوجه من الوجوه وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة
فيمن يتصور فى حقه ان يكون مادياً ولا الثانى عبارة عن انتفاء التكثير فيما يمكن ان يكون
كثيراً ليكونا من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس كون الشئ غير مادى وغير كثير
ولهذا علل بقوله فهى اسماء للتسلوب اذا تقدير وانما لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء
لنفس التسلوب التى هى العدم المحض لا للتسلوب المضافة التى هى اعدام الملكات ليشترط
فيها الامكان ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد فى نوع واحد وفى بعض النسخ فى
موضوع واحد يعنى انه يشترط امكانها فى بعض اشخاص النوع دون البعض كالمروءة
التى هى عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها فى الابشط اذ مرود بشرته عدم
اللحية فقط لا عدها عما من شانه ان يكون له لحية ويشترط فى الصبى لان مرود بشرته
عدم اللحية عما من شانه ان يكون له لحية ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما باعتبار
الامكان اى ما هو باعتبار شرط الامكان يعنى فى جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان
وفى اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا لدلالة المثالين وهما قوله كالعمى والتكوين
عليه على ما تر لا لدلالة لفظ الاعم عليه فان ظاهره للاكثر فاسماء الاعدام اما ان
لا يشترط فيها الامكان اصلا معه ويسمى اسماء التسلوب واما ان يشترط مطلقا وهى اعدام
الملكات واما ان يشترط فى بعض المحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار

ما بها بها مجردة عن الوجود لو امكن ذلك
وما وجوده كيكون ذاته ما هو ما هو
الذات
تصور العدم ان سلم
بالوجود ما يتصور وعدم وبالعدم ما يتصور
المقيد بالامكان الاستعدادى فقد يقيد عدم
الامكانات فيشترط فى عدم تلك الامكان
ثم قضايا ثلاث الامكان الاستعدادى اذا
ثم كان الوجود ما صلاح البدء
الفاضى اذا
فقول العدم والحاجة والحدوث
لا يتصور بالقياس
الا الذات الحق تعالى
او كلة الوجود بلا عدم والغناء
بلا حاجة والقدم بلا حدوث وما القدة
فنى بالقياس الى مطلق الوجود من اسماء الاعدام التى
يشترط فيها بقابلها قابلية وامكان وبالقياس الى
الذات
فنسخ عدم المقابل لان يسمى باسم مخصوص
اخص من اسامى الاعدام المذكورة للافتقار الى
الاستعداد شخص ما ينتظر بعد ذلك الى الاستعداد
وللامكانات

باسم السلب باعتبار الخ هذا اصطلاح المشائين وربما اختلف الاصطلاحات في ذلك ولذلك قال والاصطلاحات مختلفة الا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء عند المشائين اما انه ليس بمضيء فلكونه غير قابل للنور لانه مشف في الغاية واما انه ليس بمظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شأنه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء الاقدمين من اليونانيين والفرس وسائر سلالة الامم يزعمون ان ما ليس بنور وكان من شأنه ان يستنير فهو مظلم حتى لو تصور وجود الخلأ لكان مظلما ولا يقال ان ما ذهب اليه المشاؤن بناء على ان الهواء في عرف العام لا يسمى مظلما الا ان كل سليم البصر اذا فتح وله بريئا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف

ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب كان العدم والملكة كما يقال الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل لان التي ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق ليس ببصير صدق الاعمى في هذا الجواب اشار بقوله فان الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة فانك ان تقول ان الحجر ليس ببصير ولا يقول انه اعمى وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشيء بدله

ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الوجود فهو ممكن العدم غير الذات فكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو ممكن اللاكون فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا يقلب موجبه الى سالبه وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط الناشئ من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد يذكر لتعريفه لا ليمنع الشركة لذاته وقد يعني به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد العام الاول

اي

١٥٧ قوله قدس سره والاصطلاحات مختلفة لا يبعد ان يكون اشارة الى تخالف اصطلاح في العدم والملكة وفي الضدين بحسب علمين مختلفين اعني فاطيغوريا سس والمنطق الاولى فان الضد الذي يستعمل في فاطيغوريا سس غير الضد الذي يستعمل في فاطيغوريا سس والمنطق وكذا الكلام في النقيض فان النقيض الذي ذكره في فاطيغوريا سس غير النقيض الذي ذكره في المنطق وكذا الكلام في العدم والملكة فان العدم الذي ذكره في فاطيغوريا سس غير العدم الذي ذكره في المنطق وكذا الكلام في القنية والاضافة فان القنية التي ذكرها في فاطيغوريا سس غير القنية التي ذكرها في المنطق وكذا الكلام في الاضافة فان الاضافة التي ذكرها في فاطيغوريا سس غير الاضافة التي ذكرها في المنطق ثم ان الاصطلاح الذي ذكره في فاطيغوريا سس هو الاصطلاح الذي عليه المتأخرون من المنطقيين وعليه جرى الشيخ في الشفاء والنجاة والاشارات وغيرها من كتبه وعليه جرى المصنف في شرح الشمسية وغيره من كتبه ثم ان الاصطلاح الذي ذكره في المنطق هو الاصطلاح الذي عليه المتقدمون من المنطقيين وعليه جرى الشيخ في منطق الشفاء فمنطق المشرقيين وغيره ثم ان الاصطلاح الذي ذكره في فاطيغوريا سس هو الاصطلاح الذي عليه المتأخرون من المنطقيين وعليه جرى الشيخ في منطق المشرقيين وغيره ثم ان الاصطلاح الذي ذكره في المنطق هو الاصطلاح الذي عليه المتقدمون من المنطقيين وعليه جرى الشيخ في منطق الشفاء فمنطق المشرقيين وغيره ثم ان الاصطلاح الذي ذكره في فاطيغوريا سس هو الاصطلاح الذي عليه المتأخرون من المنطقيين وعليه جرى المصنف في شرح الشمسية

المقالة الثانية

قوله الشارح رحمه الله تعالى ١٥٨

اذ لا مفهوم
له فيه بحث اجمالي

فلان المقدمة التي ادعاها
المعترض وهي ان ما ليس بممكن عام
لا مفهوم له فقد اقام عليها الدليل وهو قوله لان
الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة
فنقيضها يعم
الواجب والممتنع فعليه
فالدليل ان يكون ما ليس بممكن عام
ثم ان قوله كل ما ليس بممكن ليس بممكن عام
فيما نحن فيه نقيض الموضوع
فنقيضه قضية
الذهني ما يلزم
الطبيعة دون
لا الانسان وكل شريك الباري يمتنع وكذلك
المحصورة التي حكم فيها على الموضوعات
كالا شيء والمعدوم المطلق
المجهول المطلق ونظائرها
باحكام ايجابية
بامور يناسب بها الامتناع وعدم الاخبار وعدم
المعلومية وغير اليست زيدا ونحو ما ذكرنا بدل اتحاد
اي قضايا حقيقية وحملية ايجابية غير بتية فهذا الكلام
ونظائرها مدفوعة بمثل ما ترى لما ذكره خليفة

اي الكلي كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلا
اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين
لاحدهما اعم والآخر اخص هف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام
اللاحيوان اللاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب
الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل
لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان
العام فهو لين بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام لكنه كاذب
لان الموجبة يستدعي صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له لما
فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة
قلنا الانسلم انه لا مفهوم له فان الشيء اذا كان له مفهوم كان المسلوب المضاف اليه مفهوم ايضا
بالضرورة وانما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا في قضية موجبة
فان اراد الوجود الذهني فكل ما له مفهوم فهو موجود في الذهن والا لم يكن مفهوما وان
اراد الخارجي فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في
امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال والخاص الذي باز ائه اي باز اء العام الاول كالانسان لا
يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان
صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا والعام الثاني
يعني كل ج ب بعكس هذا اي بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم من صدقه صدق
الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اي الموجبة الجزئية
وكذا كل شخص شخص من ج اي وكذا بصدق الشخصية ولا يلزم من كذبه اي كذب

العام الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ج ب الا ترى انه لا يلزم من
صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا
ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان
واما خاصة اي خاص العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدق صدق
هذا العام وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم يكن بعض
من ج ب لا يكون كل ج ب وهو واضح وانما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء
متشابهة لكلها حقيقة جزئها اي اخذ المخالط لكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة
حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على الاطلاق وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات
يعني في كل الجزءان متشابهان لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي
ماء فان مجموعهما يشاركهما في الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي
الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة وفي اكثر القسم ولا
يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في بعض الكميات وهو المنفصل لقوله والاثنان بحصل
من واحد واحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة

الفصل الثاني في بعض القضايا وحل الشكوك التي قد يظن ان المقدمة

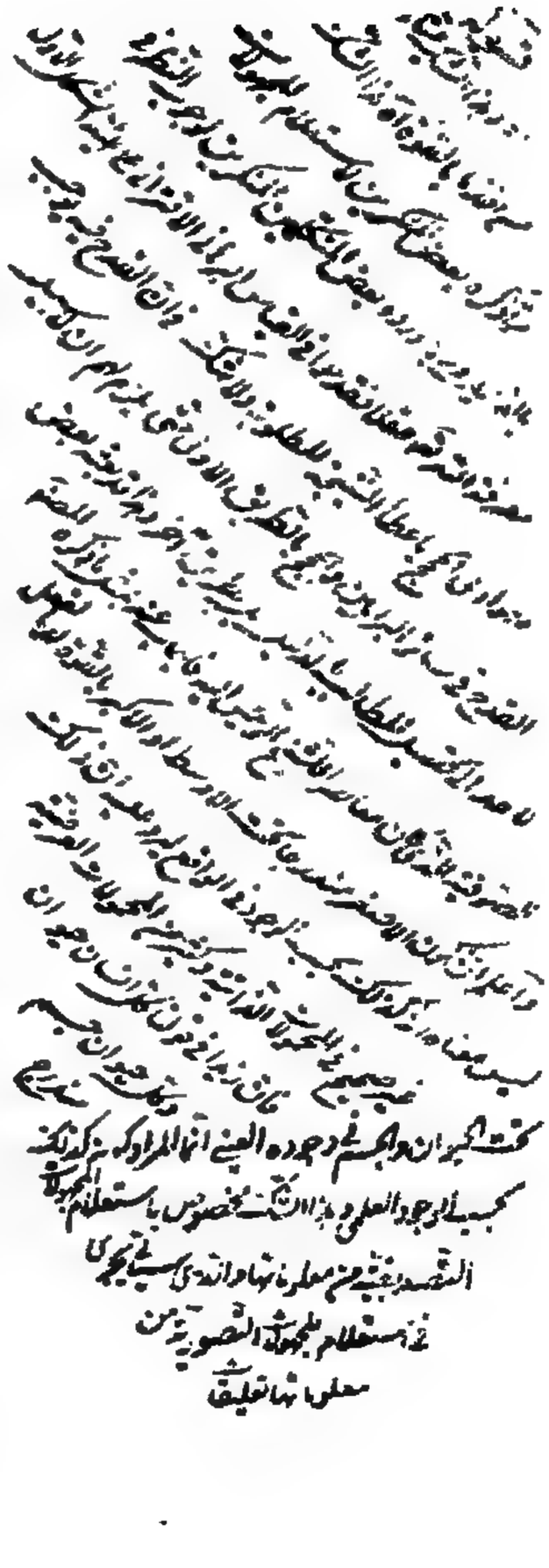
الثانية اي الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يغني عن المقدمة الاولى اي الصغرى كقولنا
كل ما في كمر زيد اثنان ولا يعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كمر زيد
بخصوصه بالفعل اي لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كمر زيد بخصوصه من كونه اثنين
حصاة كان او غيرها حتى يعلم انه اي العلم ان ما في كمر زيد زوج عند حكمنا بهذا اي بان
كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اي ان ما في كمر زيد اثنان بعلم الخ اذ جهة الخصوص هي كونه

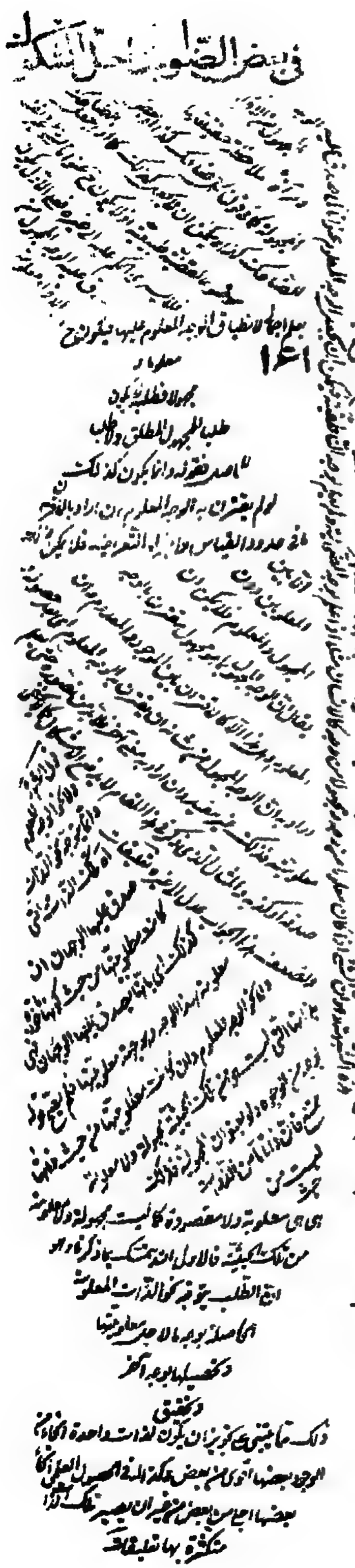
اثنين

والنسبة والمقدارية
شاملة ومنها
للكم والمتصل
والمربع والمثلث والعرف وغيره
فليست هي بحسب اصنافها العارضة
اجزاء مقدارية للمقسم مثلا اثنانية هي اجزاء المثلث
لا بما هي دائرة على الخصوص بل هي خط مستدير
فرض انطباقه
على الخط المستدير
ان يكون دور الدائرة مساويا لدور المثلث
ان يكون دور الدائرة اصغر من دور المثلث
ان يكون دور الدائرة اكبر من دور المثلث
لو حركة لو سكون فيه والا يصدق اسم الشيء
والا الحد الذي يحسبه مع اجزائها التي لا يكون
لا يرتفعان فالغلط بينا انما نشأ من اخذ
بالعرض مكان ما بالذات فان
قطعتي الدائرة مثلا ليستا
جزئين للدائرة
دائرة بما هي للخط المستدير فالكل مشابه لجزئه المقداري
وانما ولنا المقدار وما يتركب منه فالتحقيق فيه
عميق تعليقات

١٤٠

شئين المجهولة غير جهة العموم وهي كونه شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج
الى علم آخر فاذا لم يعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى الا بالقوة لا بالنسبة الى نفس الامر
فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فيعلم بالقوة ان ما في كف
زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك يتشاء من اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة
ظن انه مندرج بالفعل فغلط وهو واضح وقد اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل
المجهولات. قول القائل ان مجهولك اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء
الجهل ووجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول
فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل وهذا ايضا لزم
من هاتين الوجوه وانجذبت وانما قال ايضا لان ما تقدم ايضا فان حيثية القوة غير حيثية
الفعل وقد اهملت واخذت الاولى بدل الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب
معلوما من وجه مجهولا من آخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا لتوجه
الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب
نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل
الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه مخصص اي من ذلك الوجه
المجهول بما علمناه فاذا حصل علم بالتخصيص المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل
خصوصيات ذات من الذوات وتعلم تخصيصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت
تلك الذات المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك
وجرت عادة الاوائل ان يمثلوا على ذلك بالابق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه





لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه ابقنا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته ويرفع

الاشكال وهذا اي هذا الجواب وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه

متخصص بما علمناه انما هو في القضايا والتصديقات اي لا يتشي في غيرها كالتصورات

على ما هو المشهور انما الاول فلكون المطلوب ح معلوم التصور مجهول التصديق

فاذا حصل لنا ادراك ذلك المجهول عرفناه بتصورات السابقة وهو المراد من قوله فانا

ان طلبنا التصديق في قولنا المالرهل هو ممكن لم تطلب الاحكام متخصصا بهذه التصورات

فحسب واما الثاني فتوجه اولا ايراد الشك وهو ان التصور للمطلوب ان لم يكن

مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به

فهو تصور اذ لا معنى لتصوره الا كونه مشعورا به اذا كان متصورا فلا يكون مطلوب

التصور ثانيا انا لا ندفع بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من وجه اخر لانا

قبل من ان احد الوجهين غير الاخر لاستحالة ان يكون الشئ الواحد معلوما مجهولا معا

من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل

لما سبق فان ذلك ليس بشئ لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذلك

لو لم يقترن به الوجه المعلوم كما مثلنا به من الذات المجهولة التي علم تخصيصها بصفة

فان الذات والصفة لو كانتا معلومتين او مجهولتين استحال الطلب وانما صح الطلب

لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا سلمنا ان الوجه المجهول يمتنع لكن الطلب لا يتوجه

نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التي صدق عليها الوجهان ولا شك

في مغايرتها لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة

لا يمكن الا بالتواتر او جوب كون خبر المتواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يتمشى

في الذات

بعد اجمال الانطباق في الوجه المعلوم عليها فليتدبر ح

١٣١ معلوما و

مجهولا فطلبه يكون

طلبا للمجهول المطلق وهو باطل

لما صدر فقوله وانما يكون كذلك

لو لم يقترن به الوجه المعلوم بان اراد بالقيد

في حدود القياس او ادلة الشعر فلا يكون

فالذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة من التواتر ولكون الشك
يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان هذا الجواب لا يتمشى في التصورات
والى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشئ فحسب فطلب مفهومه فقيل له ان هذا وضع
بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بل السماع ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشئ بالاسم
واحد ولم يشاهد فقد شك في بعض الصفات وان شرح له شارح فاذا تيقن الانسان
وجود طير يقال له ققنس وهو طائر متولد غير متوالد وله فضلة مشهورة ولم يشاهده
وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا بجهة عموم فيه كالطيرية مثلا لم يكن لاحد ان يعرف
بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوبة وان ذلك مطلوبة الا ان يحصل
عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المسمى بققنس له صفات كذا وكذا
واعلم ان مبنى هذا الكلام على ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا
بالتواتر وهو في حيز المنع

قاعدة لا يجوز ان يكون للشئ كالانسان مثلا
مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثل ان يكون الحيوانية مع الناطقية
مقومة لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصهالية اخرى اذ يختلف الماهية
بكل واحد منهما اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصهالية
فرسية مع انها شئ واحد بالفرض وهو محال هذا في مقوم الماهية وهو ما لا يوجد
الماهية دونه مع كونه جزءا منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشئ دونه مع كونه
خارجا عنه كالحيوانية للانسان وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله
ولكن يجوز ان يكون للشئ مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا
قاعدة يجوز ان يكون للشئ مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل اذ يختلف الماهية

الف ان يكون للشئ مقومات مختلفة هذا ما يدل على ان
الوجود هوية في الاعيان غير الماهية ولو كان امرا عقليا
انتزاعيا محضا كسائر الامور النسبية المنتزعة عن
نفس الماهيات لكان حاجته الى المقوم تابعة لحاجة
الماهية اليه بتعدد او بتوحد هذا تعليقات

بكل واحد منها وعلى هذا فمن اراد اثبات تجوز البدل للمقوم فليبين اولا انه ليس مقوما للهيئة
لاستحالة تجوز البدل في مقوماتها كما عرفت ولا يقال باستحالة فيه لتقوم حقيقة الخاتم من
مقومات مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شئ
منها بمقوم له ولهذا لا يؤخذ في حده يقال الخاتم جسم من شانه كيت وكيت ويحتاط حتى لا
يكون العلة اي المقوم لوجود الشئ كالهيولى للهيئة مايتم الماخوذات عللا مختلفة كالصورة
الهوائية والمائية مثلا المقوم وجودها بالمائية ناره وبالهوائية اخرى عند صيرورة
الماء هواء فيستقل الامر العام وهي الصورة من حيث هي الصورة بالعلية اي لوجودها
دونها اي دون الماخوذات عللا اذ علة وجود الهيولى للهيئة الصورة من حيث هي لامتناع
انفكاك الهيولى عنها لا الماخوذات عللا لانفكاك الهيولى عنها ولا يمتنع دعوى التعدد اي في
مقوم الوجود على هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه يجوز ان يكون للشئ مقومات
مختلفة لوجوده كمخلوقية الانسان حدوثه ونحوه الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل
البدل فما ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل ما يتدكذلك كالانسان من الطفولية
الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيها ما قال على الصور المتعاقبة على
الهيولى للهيئة اذ المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن
معين لامكان وجوده دونه ولكونه كذلك امر بالاحتياط حتى لا يكون ما يدعى غير التعدد
كذلك فيبطل دعواه **قاعدة** واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شئ على شئ يبطلها
عدم ذلك الشئ في جزئ واحد والقاعدة الكلية لامتناع شئ على شئ يبطلها وجوده لك
الشئ في جزئ واحد كن حكمان كل ج بالضرورة ب فوجد جيما واحدا لين ب ينقض
بر القاعدة الكلية لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية لين بالوجوب والا لما

بالفرض ظاهر وانما الكلام في ان المقوم هو الشخص او الطبيعة الجنسية او النوعية
الشخص لا يجوز ان يكون مقوما لان المقوم لا بد ان يكون موجودا قبل المقوم
وهو ظاهر والشخص لا يجوز ان يكون موجودا قبل الشخص
الطبيعة الجنسية لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية
الطبيعة النوعية لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة النوعية
الطبيعة الجنسية والنوعية لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع والملك لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع والملك
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع والملك والفعل لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع والملك والفعل
الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال لا يجوز ان تكون مقومة لان الطبيعة الجنسية والنوعية والشخص والمادة والصورة والعرض والوجود والعدم والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال

وعنه لشاركته الكل في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد
بعض ما هو ب ينقض قاعدة تدل انه على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع
والا لما امكن انتضاء فرد من افراد ج بالباء ومن حكم ان كل ج ب بالامكان اي الخاص لا يبطل
هذه القاعدة وجودا وعدما اي لا يبطلها لا وجود انتضاء فرد من ج ب ولا عدم انتضاء
فرد منه بل اذا كان الشيء للشيء بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده
فيجيء وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شيء كلي على كلي الخ مثل الباء على الجيم
كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه اي من ج هو ب وجزئيا اخر ليس ب فيعرف انه لا يمتنع على
الطبيعة الجيمية الكلية البائية والا ما انتضى عن اشخاصها واحدها ولا يجب والا ما
يعني جزئي واحد منها وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفي في امكانها انتضاء
فرد منها كزيد وسلبها عن آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت
في زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو وانما فيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن
ادعى اثبات شيء على كلي الخ لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع وهما
يظهر ان فرق لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشيء في شخص واحد ولا الحكم
بالامتناع يثبت بنفي الشيء عن شخص واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت والنفي
لنفس الطبيعة ثبت ذلك الواحد كالحيوانية لزيد اثباتا لنفس الطبيعة الانسانية لا لكون
ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب
والنفي عنه دالا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس
ذهني كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي اي تلك الطبيعة
وهو السواد او فيما لها اي لتلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون

فعل
الجنس غير داخل في الفصل
انتفى الفصل انتفى الجنس
انتفى الفصل لم يتحقق الجنس
انتفى الجنس انتفى الفصل
يجب ان يكون الجنس والفصل
يجب ان يكون الجنس والفصل
يجب ان يكون الجنس وال

الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصص بفصل احدهما دال اي متخصصا بفصل

احدهما وتقدم الكلام على جسمية في الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كالتفة

البصر او تقريبه كاللونية فانها الطبيعة امكنة ان يكون سوادا او بياضا اي لا مانع لها

في الذهن عن تخصيصها باحدهما وفي الاعيان لا يتصور اذ اللونية مستقلة في الاعيان

فيمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها كما سنذكره وهو ظاهر وعلى هذا فيمكن

على كل اللون ما لا يمكن على كل لون لامكان تخصص الجنس بفصول انواعه على سبيل البدل

وامتناع تخصص شئ من انواعه بغير فصله والنوع وان شارك الجنس في امكان تخصصه

بكل ما يتخصص اشخاصه لكن بابينه في امكان تخصص كل شخص من اشخاصه بغير

ما تخصص به اعني بسائر ما تخصص به غيره اللهم الا لمانع خارجي واليه الاشارة بقوله

والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها اي من

المتخصصات كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها ويمكن اي سائر ما يتخصص به اشخاصها

على كل واحد بعضا اي بخلاف الجنس كما قررنا مثل السواد والبياض والطول او القصر

الى غير ذلك من الاعراض ان منع اي بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجي

والسواد على الرومي فانما يكون لامر من خارج اي لا يرجع الا منه لاستحالة ان يكون لذاتي

والا لاطرد **فائدة واعتذار** انما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر

اي من العلم الذي هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو المنطق

ولكثرتنا في اذا الطالبات ليتدرب الباحث بعون الباحث بعد الغلط في نهج الحق الواضح

الناس فرقهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط اقل

من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق اي من اجزاء المنطق ولهذا نحن بعد الطبنا فيها

ولما

١٤٥ قوله التوبة فانها الطبيعة يمكن
ان يكون
سوادا او بياضا
اي يمكن ان يجتمعها فصل
السواد وفصل البياض اعني
فان طبيعة البصر وهي اللونية ليست
جنسا لهما بل مادة او موضوعة لهما فان قلت
كانت اللونية متحققة في السواد والبياض
فهما اجناس
كان تحققها وتحقق كل واحد منهما
فالتحقق والتحقق
فرط التحقق والتحقق
فرط التحقق والتحقق
فرط الت

ولما كانت السلب موجودا من وجه ما اذ له ثبوت في الذهن من حيث انه نفي في الذهن

وحكم عقلي اي حاصل فيه دليل التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب

اي دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية الباقية

عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودي اي لمر وجود

فالذهن وان كان قاطعا لايجاب اخر وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضروري

والوجوب مغنيا عن ذكر السلب للممتنع والامكان يجامعه وسلبه سواء وفي بعض النسخ وسلبه

فيه سواء اي في الذهن وكانت التركيبات الممكنة اي للقضايا من حيث كونها محصورة

وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة اي غير

محصورة لكثرتها الا جوم اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر اخر

وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفي فيه الموجب دون السالب المغلط على ما قال الا ان

والجدل والمغالطات والمباهاة فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التي لا يجدي بطائل كما هو

مذكور في كتب المتأخرين ولما كان في العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان المطلق

الذي فيه جهة اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا

الا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام في المحيطة

اي في القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يظهر اي لا يصح ولا يصدق الا في

الضروريات الستة المشهورة في الكتب لانها كلها بالفعل وهي الضرورية للمطلقة

والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول ولكل واحد اي من هذه الستة

ضرورة بجهة ما اي من الجهات على ما هو مشهور معروف فتعرض لها اي لتلك الضرورة

او الجهة فلا فائدة في المطلق اي العام في الاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق

الا

قوله قدس سره فالمطلق العام في المحيطة لا يظهر الا نادرا اه كل قضية اما خالية عن الجهات كلها وهي المطلقة العامة او الخاصة وهي التي بين فيها حكم بتقييد شيء ذاتية او وصفية او وقتية او غير خالية عن الجهة وهي التي بين فيها حكم بتقييد شيء بالضرورة او الدوام او الامكان وهي اما ان تكون مطلقة او وقتية او عرفية عامة او خاصة او دائمة او حينية او منتشرة او غير منتشرة او مركبة او بسيطة فالمطلقة العامة هي التي حكم فيها بالفعل من غير تقييد بالضرورة او الدوام او الامكان وانما سميت مطلقة لاطلاقها عن التقييد بالضرورة او الدوام او الامكان وانما سميت عامة لشمولها لجميع ما ذكر من القيود سوى الممكنة فانها خاصة لان الحكم فيها بالفعل مع امكان الخلو عنه والمطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالفعل في وقت معين او في وقت غير معين كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس والمطلقة العرفية العامة هي التي حكم فيها بالفعل مادام الموضوع ذاتا موصوفا بالوصف المأخوذ في الموضوع كقولنا كل كاتب متحرك اصابعه مادام ذاتا موصوفا بالكتابة والمطلقة العرفية الخاصة هي التي حكم فيها بالفعل مادام الموضوع متصفا بالوصف المأخوذ في الموضوع كقولنا كل متنفس حيوان مادام متنفسا والمطلقة الدائمة هي التي حكم فيها بالفعل دائما مادام الموضوع ذاتا موصوفا بالوصف المأخوذ في الموضوع كقولنا كل كاتب متحرك اصابعه دائما مادام ذاتا موصوفا بالكتابة والمطلقة الحينية هي التي حكم فيها بالفعل في وقت معين من اوقات وجود الموضوع كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس والمنتشرة هي التي حكم فيها بالفعل في اوقات غير معينة كقولنا الانسان يتنفس في بعض اوقات حياته والمركبة هي التي حكم فيها بالفعل مع امكان الخلو عنه والبسيطة هي التي حكم فيها بالفعل من غير امكان الخلو عنه والممكنة هي التي حكم فيها بامكان الوجود لا بالفعل ولا بالضرورة بمعنى ان الشيء يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد ولا يتفك عن الضرورة بجانب الواقع بمعنى ان الشيء يمكن ان لا يوجد فالامكان ايضا لا يخلو احد طرفيه بد كالطرفين عن ضرورة بجانب الواقع فان ممكن الكتابة لذاته اما واجب الكتابة ممتنع الكتابة بجانب الواقع فالامكان يجرد عن الوجوب او الامتناع وكل منهما ضرورة بجانب والتقييد بجانب الاعتبار ان كان ملحوظا في الموجهات فهو متحقق في الجميع فكان اعتبار الامكان غير اعتبار الضرورة والدوام وغير هما في اعتبار الاطلاق ايضا غير بجانب التوجيه والتقييد ثم ان العدول باي الاطلاق شعر بالضرورة

الا حيث يصدق ان والممكن العام اعم منه اى من المطلق العام واشد اطرادا واطلاقا تساوى
ملوقع وما لم يقع ضرورة ايكان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام يتعين وقوعه فيما
والا لا يكون مطلقا عاما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة اى في الكلية كما مر بخلاف
العام لانه لا يتعين وقوعه وقتا ما لان الامكان لا ينافي الخلو دائما ولا يشعر بضرورة ما
في المحيطة لصدقه على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا الوقنا الى اطلاق
جهة عامة فكفانا الامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق المختلط الشامل لجميع الفعليات
ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا نادر على ما اشار اليه
من قبل حذفنا وفي اكثر النسخ حذفنا ذكر البعضيات المهملة اى غير المعينة هو احتراز
عن البعضيات المعينة فانها ايضا كالكليات قد يطلب حوالها في العلوم كما يقال ان
الموجود احد الضدين الاول لاكثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا
يحترق ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات
المعينة التي هي كليات بالضرورة على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعرفي بخصوصه حكم
بخلاف الكل والجزء لعدم التشريك فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية لان نفس
تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها وذلك
لا يمنع من كليتها ولما ليس يخفى على الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية ان المراد بالشيء
الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى
ادراج المطلوب اى جعلها اجزاء من المحمولات تعميم البعضيات اى جعلها محيطة في جميع
بعد ان عرف الضابط في موضع واحد هو واضح واعلم ان المتأخرين تنبهوا في كثير من
النسخ يشتبهون العكس اى المسموع الافتراض كما في امتناع الضرورية والدائمة والوجودية

١٤٨ الكلية والجزئية والخلف اى د بالخلف كما فى الموجبتين والخلف ايضا فى العكس ينبنى على
الافتراض كما سيأتى ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان لا
شئ من ج ب بالضرورة فلا شئ من ب ج كذى اى بالضرورة والا يصح اى يمكن بعض ج
فنفرضه اى ذلك البعض من ب شيئا معينا وموصوفا بج بالفعل والا لا تم الدليل وانما
لم يتعرض له لظهوره وللتنبيه بذكر بعد هذا مما يدل عليه ولكن هو د فذ هو ب وهو ج د هذا
هو الذى يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشئ مما يوصف بج يوصف
ب وقد قيل لا شئ من ج ب بالضرورة هف ثم الموجبة الكلية والجزئية يبتنيان عكسهما
بالافتراض هكذا وهو انا اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج لانا
نفرض الذات التى هى ج وب بالفعل د فذ ج د ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يبتنيان
بالخلف وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لا شئ من ب ج دائما وانعكس الى لا شئ من ج ب دائما
وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا الخلف فان قيل لا تسلم انعكاس لا شئ من ب ج دائما
الى لا شئ من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شئ من ج ب دائما لصدق بعض ج ب بالاطلاق
فنفرضه شيئا معينا ولكن د فذ ج د ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شئ من ب ج دائما
هف وهو المراد من قوله فيبتنى اى الخلف وفى نسخة والخلف يبتنى تارة اخرى على الافتراض
فان الخلف فيهما ابتنائه على عكس السالبة وفى السالبة لا بد من الافتراض على ما ذكرناه و
الافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذى الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما
كان هو بعينه هو الشكل الثالث اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجميعة والبائية مثلا كالدالية
ويقولون كل د ج وكل د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يثبتون عكس الموجبتين بالافتراض
بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث

عكس الموجبة بالخلف البنى على الافتراض
بيان انعكاس السالبة الكلية بالافتراض
بيان انعكاس الموجبة الجزئية كذلك
بيان انعكاس الموجبة الكلية بالخلف البنى على الافتراض
بيان انعكاس السالبة الجزئية كذلك
بيان ان الخلف فيهما ابتنائه على عكس السالبة وفى السالبة لا بد من الافتراض

في بعض الضوابط وحل الشكوك

بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة ثم يتبين الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس

اى بعكس الموجبتين فيدور البيان ويلزم منه تبيين الشئ وهو الشكل الثالث بمايتبين

وهو عكس الموجبتين ثم الخلف في العكس مستعمل غير مطبوع فان الخلف من القياسات

المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قياس

فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى تطويل في قياس الخلف ولست

انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقترانيين

واستثنائي ولم يطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكوس

التي ذكرناها ولكن عن التطويل في هذه الاشياء استغناء اى بما ذكرنا من بيان العكس

لا بالخلف بل بالتضوبط العدد الكثير الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان

يتوجه الى اثبات المطلوب اولا ويتوجه ويتألف تأليفا مناسبا ويكون مقدماته مسلمة او ما في

حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا فان الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب

ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت

ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا وهنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب بل على

ما هو اعم منه او اخص وحينئذ اذا وضع ذلك وظن انه المطلوب ولا ينافي ذلك صدق المطلوب

ولهذا قيل الخلف لا يدل على تعيين المطلوب والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير كاف فان

يتبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة فانه ينعكس

بالضرورة ليس بعض ب ج والا كل ب ج فنفرض للموصوف بالحيمية من الباء انه د على ما عرفت

فيلزم ان يكون شئ من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شئ من ج ب هذا محال فصحة العكس

هكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس وانما صح هذا وان لم يكن عكسا لكونه لازما من لوازم لا شئ

من ج

فصل

ان الخلف

وعليه مبنى الاصطلاح

المنطقية وغيرها كالهندسة

والحساب وما يشبهها فاذا اطلق مثلا

في علم الحساب المخرج المشترك لمكسور فانما يراد

به اقل عدد يصح منه تلك المكسور ويكون كل منها

فصل

ان عكس

كل القضية ما خص من ذات تلك القضية الخبرية وان لم يوجد

بعض يكون هو اخص من ذات تلك الكلية بتحقق

فيه كان بعض العكس حكما بانها

العكس لا غير حقيقة

١٧٠ مج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان يتبين دون نزع صحة العكس
كما بينا اى فى هذا الكتاب فلا يكون برهانى بيان العكس دون الخلف بأس وكذا بيانات الشكلين
دون الحاجة الى العكس والخلف اى لا يكون به بأس ايضا وليس لمدع ان يقول ان الخلف
المعول فى العكس ليس بقياس فان من عرف القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس
خلف يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطى ايضا لا اقترانى حملى فان مطلوبنا فيه
اى فى العكس شرطى ايضا وهو قولنا كلما كان لاشئ من ج ب فلا شئ من ب ج وصورته
وفى اكثر النسخ ومن صورته اى صورة خلف العكس ان يقول ان صح لاشئ من ج ب ولم يصح
لاشئ من ب ج فبعض ب ج فالجملة الاولى هى قولنا ان صح لاشئ من ج ب ولم يصح لاشئ
من ب ج هى المقدم والتالى هو قولنا فبعض ب ج فاحذه اى هذا التالى واجعله مقدمة
فى مقدمة اخرى فتقول وكلما صح بعض ب ج فبعض ج ب ونقرنه بالمقدمة الاولى
فينتج ان صح لاشئ من ج ب ولم يصح لاشئ من ب ج فبعض ج ب وكان القياس
اقترانيا من متصلتين فاحذف الحد الاوسط وهو قولنا فبعض ب ج ثم يستثنى بعد
هذا النقيض التالى على ما عرفت وهو انه ليس بصح بعض ج ب لصحة لاشئ من ج ب لكن
الاول صحيح فينبغى عدم صحة التالى فيصح وهو المطلوب والمقدمة الثانية وهى قولنا
وكلما صح بعض ب ج فبعض ج ب وان كانت مركبة من بعضيتين حمليتين كلية لان
عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرف فى موضعه واذا كان
اى حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف فى العكس مذكورا غير تام الصورة اى
فى حال كونه غير تام الصورة اما الاول لانه لا يفيد تعيين العكس واما الثانى لانه يبتنى على الاقتران
بل القياس فيبتنى القياس على حجج كالخلف والعكس لا يتم كونها حجة الا بها اى بالقياس

علی ما عرفت وهو باطل بل الصنو ان یقال الاشکال لا یحتاج فی اثبات صحتها الا الی تنبیه

واخطار بالبال والضوابط القلیلة الجامعة خیر من الکثرة المحوجة الی تکلفات واعتذارات

واهیة الفصل الثالث فی بعض الحکومات فی نکت اشراقیة ای فی

حکومات فی نکت اشراقیة وهی حکومات بین احرف اشراقیة وبین بعض احرف المشائین

علی ما قال فی صدر هذه المقالة والنظر فی بعض القواعد ای المشائین لیعرف فیها الحق

ویعلم منه المغالطات الواقعة فی حججهم وبیانانهم لتلک القواعد ولذلک قال ویجری

ایضا ای النظر فی تلک القواعد مجری الامثلة لبعض المغالطات ولنقدم علی ذلک

مقدمة یصطلح فیها علی بعض الاشیاء لیکون توطئة الی المقصود مقدمة هی فی

نسخة هو وله وجه فان کل ضمیر یتوسط بین مذکر ومؤنث یجوز تذکیره نادرة

وتانیثه اخری کقولهم الکلمة هی لفظ کذا وهو لفظ کذا ان کل شئ ای ممکن لیخرج عنه

الواجب لاختصاصها التقسیم وهو تقسیم الشئ الی الجوهر والعرض بالممکنات

ولولا ذلک لدخل الواجب تحت الجوهر ولیس کذا ولا کل ممکن بل بالممکنات الموجودة

خارج الذهن لا فیه ولذلک قال له وجود فی خارج الذهن وانما ترک التقیید

بالممکن لظهوره فانما ان یکون حالا فی غیره ای بحامع ما ینسب الیه بلفظة فی

شایعا فیه بالکلیة ای بحیث لا یکون له سمک لم یحامع ما نسب الیه بلفظة فی کما یقال

فی العلج فانه بکلیته شائع فیه لیس له سمک لم یحامع العلج بخلاف الماء فی الکوز

ونحوه ولنسمیه هیئة وفی اکثر النسخ الهیئة وهی العرض فالهیئة او العرض هو ما

یحل فی غیره ای موجود خارج حتی یحل فی غیره شائعا فیه بالکلیة ولیس علی ما ظن

ان ما یحل فی غیره ای یحامع ما نسب الیه بلفظة فی هو الجنس لتناوله لمثل اللون فی الکو

والانسان

والانسان في البيت او التحصب او المكان او الزمان والجزء في الكل الى غير ذلك لاجتماع
كل منها مع ما نسب اليه بلفظة في وبقوله شايعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات
وامثالها على ما لا يخفى لان قولنا كذا موجود في كذا معان مختلفة لا يجمعها جامع معنوي
الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم في فان مع وعلى ونحوهما يدل على نسبة ما
فليست نفس النسبة والاضافة مرادة بلفظة في والنسبة الزمانية تغاير النسبة
المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون البياض في العاج غير معنى كون
الماء في الكوز وكذا غيره من المعاني ولا يتوهم ان الاشتمال يجمع الكل اذ اشتمال الزمان
على شئ غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية لاختلافهما ايضا فان ظرفية الزمان
لما فيه غير ظرفية الحائط للوتد واذا كانت لفظة في مختلفة المعاني فما ذكر بعد من الشيوع
وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى معناه بقيد
لفظية او معنوية ولا يكون هذا الحد فصل معنوي لعدم العام المعنوي جنسا كان او غيره
فالقيد المذكور هو قرينة لفظية لا فاصل معنوي كما في قولنا عين جارية لتميزها عن
الباصرة قال في المطارحات فالمذكور في شرح الموجود في المحل بالنسبة الى المحال الاشتراك كقرينة
للفظة في ويجري مجرى الرسم والغير فيه كالفصول والخواص المميزة مع مساهلة او ليس حالا
في غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونتمم جوهرا فان قيل يلزم من تفسيره العرض ان يكون
الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول التريان عرضا
مع كونها جوهرا ومن تفسيره الجوهر ان يكون النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا
جواهر اذ ليس حلول النقطة في الخط ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول التريان
فيصدق على كل منها انه ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم الطبيعي

مركبا عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية

والكلام في الموجودات الخارجية ولا يحتاج في تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا

كجزء منه كما قيد به المشاؤن بان قالوا العرض ما يحل في غيره لا كجزء منه لان الجزء

اما مقداري كنصف ذراع مثلا او غير مقداري كاللونية في السواد والجوهرية

في الانسان والاول خرج بقوله شايعا فيه بالكلية فان الجزء اي المقداري لا يشيع

في الكل وهو واضح وانما لم يقيده بالمقداري لدلالة قوله واما اللونية الخ عليه

على ما يظهر بالتامل والثاني يجعله مورد التقسيم الموجود الخارجي لان السواد في

الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية للبصر ولا الانسان من جوهرية وناطقية

واذا لم يكن اللونية والجوهرية بجزئين خارجيين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما

لعدم تناول ما هو كاجنس وهو الموجود الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية

والجوهرية وامثالهما فليست باجزاء اي خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره

فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز وانما لم يقيد الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها

اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني الى اخره فاذا

حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم هيهنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون

المراد انها ليست باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء

خارجية كما قلنا فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام اي كلي لان نفس تصورهما لا يمنع

من وقوع الشركة فيه ولهذا عم الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض

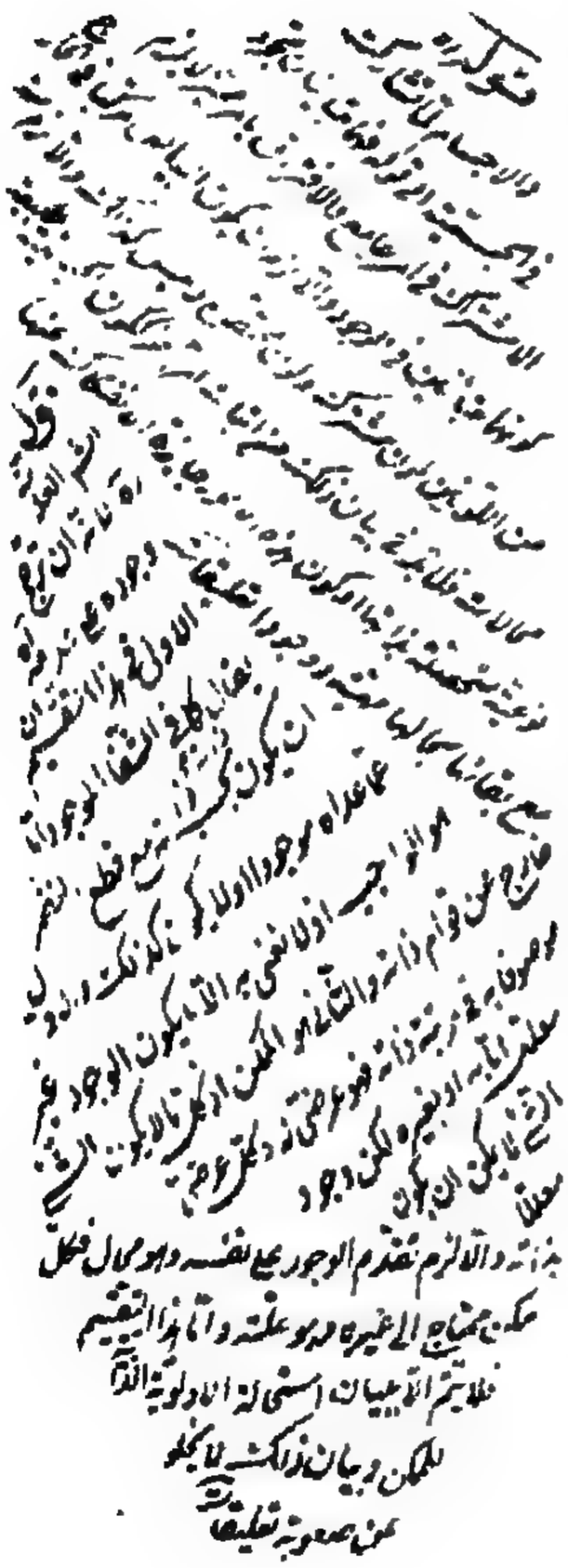
التسعة على راي المشائين والاربعة على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت في المحل اي لما

كانت لا يقوم بذاتها بل بمحلها الشايعة هي فيه ففي نفسها افتقار الى الشيوع فيه

عام القوام للشيء دون ما هو فيه كما ان الشيء بالطبع
يقتضي مقارنة شخصية بمقتضى محلا كخصيا
وانما صور الكيفية
لا وجود لها في حد
كليتها وعمومها ولا وجود له
ليتعين ان يوجد في شيء آخر في الخارج
وكلامنا في الوجود الخارجي فليس الجسم بحسب وجود
الشخصي تما يفتقر لذاته الى امكان معين او زمان كذلك

فيبقى الافتقار الى الشيوع في المحل ببقائها واذا بقي الافتقار ببقائها فلا يتصوران ينعدم
بنفسها والا لما بقي الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اى من محل الى آخر فانها عند النقل يستقل
بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى آخر الا بحركة مستقيمة يستقل بالقيام فيها والجهات
اى وبالجهات الست لان كل متحرك فامنه الى جهة غير ما منه الى اخرى ولزوم الست منه
لا يخفى على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه
فيلزمها اى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست ابعاد ثلثة اى متقاطعة
على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فنتج الهيئة جسم لا هيئة هف لما بينها
على ما بين بقوله والجسم هو جوهر يصح ان يكون مفصولا بالاشارة اى الحسية بخوانه
هنا وهناك وامثالك ذلك وبهذا القيد خرج عن حد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار
اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق وما والهيئة ليس
فيها شئ من ذلك اى من الابعاد الثلثة فما متباينان لا يصدق شئ منهما على شئ ما يصدق
عليه الآخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم فيستحيل ان تنتقل
من محل الى آخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن
انها تعدم في المحل الاول وتوجد في الثاني اجيب بان الموجودة في الثاني ان كانت غير
المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها فهو مبني على اعادة المعدوم بعينه وهي
محال لانه اذا اتحد النوع والمحل فالمحل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود
فما يختص به كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك
فيكون للزمان زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت استقلت بالحركة
لجواز ان يكون الانتقال دفعيا انيا قيل انا نعلم بالفطرة السليمة تشهد ان مفارقتها عن الاول

غير ان حلولها في الثاني واذا لم يجز ان لا يكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الآنات فيكون
بينهما زمان تستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب ليلا
يرد على استحالة الانتقال ونظم ان يقال انها لو انتقلت استقلت للزوم قيامها بنفسها
زمانا ما لكنها لا تستقل بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يتمشى في الصور النوعية والجسمية
على ما نبهنا الشاؤن للزوم استقلالها على تقدير انتقالها ولا يتمشى في استحالة انتقال
الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمة واعلم ان الجسم يستغني عن الاثبات لوقوعه
تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة
في حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته
واللمس كيفياته لكن اذا اتى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها
لا يقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس
صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلاء لوقوعه
تحت الحواس عرفته بانه جوهر يصح ان يكون مقصوصا بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ بوجد
بدل قوله والهيئة ليس فيها شئ من ذلك فبهما متباينان هذا والاجسام لما تشاركت
في الجسمية وفارقت في السواد والبياض فبهما تباين على الجسمية والجوهرية فبهما متباينا
اي مابه الاشتراك ومابه الافتراق متباينان واعلم ان الشئ اما الموجود في الاعيان ليتضح قوله
ينقسم الى واجب وممكن والا فالشئ المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت من قبل و
لاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشئ بالموجود في الاعيان لانه ان ترجح وجوده على
عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده
على عدمه من نفسه واذ ليس الترجح بنفسه فلا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي



الممكن

المقالة الثالثة

قوله قدس سره فيجب ويمتنع بغيره ازلولم يكن وجوده بعلته لكان ممكنا بالنظر الى ذاته باقيا على ما هو عليه بالنظر الى ذاته من عدم رجحان احد الطرفين له او صار احدهما اولى به من غير ان يبلغ حد الوجوب والاول بالطبع والا لم يكن ما فرض علة علة لعدم الفرق بين وجوده وعدمه وان بلغ حد الوجوب لان الكلام فيه كالكلام في الاول ويعود التقسيم المذكور فيه ويلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى موجود يكون وجوده من ذاته وهو المطلوب واما ان يبلغ حد الامتناع فلان الممكن ما دام ممكنا لذاته كان الوجود له اولى من العدم بالنظر الى ذاته فكان ممتنعا لذاته ايضا هذا خلف واورد عليه ان الممكن ما دام ممكنا لذاته يجوز ان يكون واجبا لغيره ومع هذا لا يمتنع لذاته ان لم يجب وقد اجيب بان الممكن لا يكون واجبا لغيره الا اذا وجد فاذا وجد فقد سقط عنه وصف الامكان وصار الوجود له اولى من العدم بالنظر الى ذاته ايضا فكان ممتنعا لذاته ايضا هذا خلف وفيه نظر لان الممكن لا يجب وجوده لغيره الا اذا لم يوجد ذلك الغير ما لم يجب وجوده ايضا فاذا وجد ذلك الغير ما لم يجب وجوده ايضا لم يجب وجود الممكن ايضا فكان ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو خلف والجواب ان هذا المنع مكابرة لان المعتبر في الممكن بالنظر الى ذاته ضرورة انه لا يقتضي المنع والا لارتفع النقيضان واما النقض بالممكن فغير وارد لعدم تحقق مادة النقض لان الشاذ في نفس الامر مستحيل كما علم وليس معنى الممكن ما يتساوى له وجوده وعدمه في نفس الامر كيف وهو امر موجود او معدوم ويستحيل انفكاكه عن الوجود والعدم جميعا بل معنى الامكان هو كون الشيء بحيث لا يقتضي الوجود

الممكن على الآخر للترجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل الاربع من الامور الوجودية والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب معها كالشرط الاخير والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذ لم يتوقف المعلول على غيره كما في المجردات ولاشتراك الاربع مع الشرط فيما ذكرناه سمي الجميع شرائط ولم يطلق العلة الا على العلة التامة ولهذا لم يعتبر العلة في قوله فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة وعدمه بعدم علته فيجب بغيره ويمتنع بغيره وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة غير تامة واذا لم يكن النسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان فكما انه ما لم يجب بالغير لا يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يعدم وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان الذاتي وليس معنى كون الموجود ممكنا سيأتي في الابداعيات ولهذا يستمد عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما فهو المنافي للامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الى ان الممكن لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك

عن الامكان لاخرجه العدم الى الامتناع اى بعين ما ذكر في الوجوب فلا يمكن ابدا لانه
لا يخلو عن الوجود او العدم وهما عن الوجوب والامتناع لكنه ليس كذلك لانه كان
ضرورة عدم لعدم علته غير منافية للامكان كذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير
منافية له ايضا وما توقف على غيره فعند عدم ذلك الغير لا يوجد والا لما توقف عليه
فله مدخل في وجوده هاهنا فلذلك الغير مدخل في وجود ما يتوقف عليه وما لغيره مدخل
في وجوده ممكن في نفسه فيمكن اى ما توقف على غيره في نفسه ونعني بالعلة اى التي يترجح
وجود الممكن بحضورها وهي التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شئ آخر بشرط دون
تصور تاخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيها اى في العلة التامة الشرط وقد
عرفتها وزوال المانع كالاسطوانة المانعة عن هوى السقف مثلا ان لم يزل يبقى الوجود
اى وجود الممكن وهو الهوى ههنا بالنسبة الى ما يفرض علة اى للهوى وهي الطبيعة المحركة الى
السفل ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت نسبته اى نسبة وجود الممكن اليه اى الى ما يفرض
علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة كما بينا
ولبعد هذا اى اعتبار الامر العدمي كزوال المانع في العلية مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا
ذات له حتى يفعل شيئا بل معنى دخول العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب العلة
لم يصادف حاصلا دون عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلي لازماني
كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اى العلة والمعلول في الزمان معا وذلك
اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان كذلك كما في المجردات
وكيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا او لا ومنه
يعلم ان تقدمها ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فتقول كسرته فانكسر دون العكس
لاستحالة

قوله والعلة تقدم على المعلول تقدما عقليا لازمانيا اه
هذا التقدم يكون احد الشيئين بحيث يجب وجوده عند وجود الآخر ولا يجب الآخر عند وجوده
يكون الاول قد وجب فيه وجوب الثاني من وجوب الاول ومرجع هذا التاخر والحدوث الذاتي
الى سلب الضرورة عن الحادث بالنظر الى ذاته مع الضرورة بالنظر الى علته
وهو غير التقدم بالطبع وهو كون احد الشيئين بحيث يجب وجوده عند وجود الآخر
ولا يجب الآخر عند وجوده ويكون الاول قد وجب فيه وجوب الثاني من غير عكس
كتقدم الواحد على الاثنين وهو ظاهر ليس بزماني ولا محيط به ولا تقدم الذاتي
والعلية فقط وان لم ينفك عن ذلك ايضا لان ذلك في الامور المتباينة ذاتا ووجودا
بما هي كذلك ولا ايضا بالوضع
والمكان ولا بالرتبة
والزمان وهو
ظاهر بل هو تقدم آخر غير ما اشتهر في علم التوحيد
وتأبيها التقدم بالحقيقة وهو تقدم وجود الشيء على
هوية الموجودة به وصفاه كون الوجود ذا حقيقة بالذات
والهوية تابعة له عند التحليل كما يجئ
تعليقات

لاستحالة ان يقال انكسر فكسر ومن التقدم ما هو مان كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اى الذى باعتبار الزمان بالطبع فى اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والامكان للزمان زمان وبالعرض فى الاشياء الزمانية ومن التقدم ما هو مكانى كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى المحراب وتاخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدء ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر فى شئ واحد باعتبارين وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل او وضعى كما فى الاول كتقدم فلك زحل على فلك المشترى اذا جعلنا المحدد مبدءا وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدءا ويتبين ان التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين بالنسبة الى مبدء محدد اقرب من الاخر وهو التاخر وليس بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما سيعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء اخر منها مفروض وهو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك ما لم يصل البه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذى لا يزيد عليها فى الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شئ واحد لا اجزاء له فى الحقيقة بخلاف الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر بالنسبة الى بعض اوشرف بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى المتعلم وجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسى وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا اى لا زمانيا كتقدم صورة الكرسى وهى العلة

في بعض الحكومات في نكت اشراقية

التصورية عليه لا انه ليس بالزمان لكون الشئ مع العلة التصورية بالزمان بل بالطبع
وهو تقدم كل ما يمتنع بعدم الشئ ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشئ
وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين
بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه
ومن الصادر الاول ومع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشتركا
ما بالطبع مع ما بالذات في تقدم ذات شئ على ذات اخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول
بذاتها سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع والاول
لفظ المتقدم على الباقي بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس
التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلم
فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو
بالطبع لا بين الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتاخر
وحينئذ يرجع التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة
ربما قدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس فيرجع الى المتقدم الزماني او الرتبي
الراجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد للخط
ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة
واما القاصد للصعيد فبالعكس وليس احدهما قبل الاخر بذاته ولا بسبب جزء
ومكانه بل بسبب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس مقولا على
الخمسة بالتواطوء ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا وآذ عرفت
ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع عرفت

فال الشيخ
ان التقدم اختلفوا في ان لفظ التقدم مع
عبارة الشيخ في الانبات التقدم المشكك بين التقدم
ان التقدم مشترك لفظي بين هذه الاقسام
وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الا الآن الحاضر
ثم نقول الاشياء اخر فمعنى الفائق والفاضل
والسابق ايضا واحد في غير الفضل
متقدما فجعل نفس المعنى
كالمبدء والمحدود
فما كان له
منه ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما لذلك الاول

المقالة الثالثة

ان المتأخر كذلك وامثلته عين امثلة المتقدم وكذلك اللمع على خمسة اقسام امتا بالزمان

فظاهر كالعلة مع المعلول وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات

فكمعلول علة واحدة وبالطبع كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما

سببا لوجود الآخر كالضعف النصف مثلا وبالوضع كالمومئين في صف واحد

وبالشرف كالمتساويين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه

لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد وههنا اي في هذا المقام امر آخر يجب ان يذكر

في المقدمة وهو وجوب تناهي التسلسل المجتمعة الآحاد المرتبة ترتيبا ما لا ترتيب شيء

عليه بعض ما نحن بسبيله كما ينبئ على غيره مما ذكرنا في المقدمة ولهذا قال الآخر واعلم

ان كل سلسلة فيها ترتيب اي ترتيب كان اي سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبيعيا

كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المرتبة الموجودة معا

واحادها مجتمعة يجب فيها التناهي وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس

الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع احاده وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول

لها من كل حادث الى الآن اذ لا يجب التناهي في مثلها ومعنى كون الشيء غير متناه ان

اي قدر وبلغ اخذت منه وجد قدر او مبلغا آخر خارجا عنه من غير حاجة

الى عود القدر المتصل والمبلغ المنفصل وانما يجب فيهما التناهي اذ لا سبيل لهذين

البرهانين فيهما فان كل ما ليس احاده موجودا معا وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل

في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم وكل

افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه

على بعض لعدم الترتيب واذ ذاك فيستحيل التطبيق والمقابلة بين احاد الجملتين

قال الشهرزوري بالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس

الناطقة اه واعلم

ان كل كثير لا يخلو عن

ما عتبار عروض ال

من العدد يزيد ع

احتة بواحد فما يقصر عن تلك

المرتبة ز

صد يتقدم عليها في الوجود وهما ايضا يزيدها

واحدة فكل مرتبة

تقدم

الكثرة التي تليها لزم في الوجود وكذا التقدم

بين آحاد العدد فانها لكن كثير فما زاد ليس

بلا تقدم وتأخر بين آحاد العدد لكن كثير فما زاد

في زيد فيه بالواحد

المجموعة فلا يكون التقدم

الآن يقال ان العدد من الاعداد الغير متناهية

والترتيب فيه وضعي او طبيعي

تفصيلا واعتبار العقل

افتراضا وعلى ملاحظة

التي هي

لا يكفي فيها لا وجود لها في الخارج ملاحظة العقل اياها اجمالا

لاجزاء البرهان وهذا بخلاف ما له وجود في

مع قطع عن تحصيل الذهن

اياه او يكفي فيه ملاحظة

آحاده اجمالا

بان

نفرض كل جزء من سلسلة مع جزء آخر منها كما في براهين

التضايف والمتشابهات او من سلسلة اخرى كما في

برهان التطبيق ولو توقف على ملاحظة الآحاد

بالتفصيل لم يتم شيء من البراهين على تقدير الترتيب

ولا یتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطین معافان کل واحد من التسلسلة بینه وبین
ای واحد کان ان کان عدد غیر متناه فیلزم ان یکون ای غیر المتناهی منحصرا بین حدین
بالترتیب وهما الواحدان الواقعان فی الترتیب مفروضا بینهما غیر المتناهی وهو محال
وذلک ظاهر وان لم یکن فیها ای فی التسلسلة اثنان لیس بینهما لا یتناهی فامن واحد فی
اکثر النسخ فامن احد لای من احاد التسلسلة الا وبینه وبین ای واحد کان تمام فی التسلسلة
اعداد متناهیة فالکل یجب فیها التناهی ولیس هذا هو الحکم علی الکل المجموعی بما حکم به
علی کل واحد فیکذب کما لو قیل اذا کان کل واحد وواحد دون الذراع فالکل دون الذ
لا تر کاذب لتناول کل واحد وواحد الاحاد علی الترتیب واذ ذاک فلا یلزم ان یکون
الکل دون الذراع بل قد یکون کذلک وقد یکون ذراعا او اکثر بل هو الحکم علی نه
اذا کان ملیین کل واحد وای واحد دون الذراع وهو حق لعدم تناول کل واحد
وای واحدا الاحاد علی الترتیب وانما یتناول ما بین ای واحد وای واحد کان من الاحاد
او الجثیات المستغرقة لعدیم النهایة سواء فرت او بعدت اشتملت علی لهوا تها او
لم یشتمل ولهذا یصدق انا اذا کان ما بین ابر جثیته وابر جثیته او بین ای عدد
وای عدد متناهیا کان الکل متناهیا وهذا فی الاجسام ایضا متوجه ای وهذا
البرهان یتوجه فی الاجسام ایضا ای فی بیان تناهیها لان اللاتناهی اما ان یکون
فی اجسام مختلفة او فی جسم واحد فنفرض فیها ای فی الاجسام سلسلة من جثیات مختلفة
وذلک اذا کان اللاتناهی فی جسم واحد فان هذا لا یتشی فیه الا بفرض جثیات علی ما
ذکرنا ولهذا ابتنی برهان الجثیات او اجسام مختلفة وذلک اذا کان اللاتناهی فیها
فیطرد فیها البرهان علی انوجه الذی قرره فی الاعداد اذا فیت الاجسام المختلفة او الجثیات

المفروضة في الجسم الواحد مقام الاعداد وايضا لك اني برهان اخر على تناهي السلسلة
المفروضة يعني برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف فيه على ما لا يخفى وهو ان يقال
علم قدرمتناه من وسط السلسلة تاخذه كانه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل
احدهما بالاخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين فسمي السلسلة الغير المتناهي يحصل هذا
غير متناهية تاخذ هكذا مرة اي تاخذ السلسلة بحذف ما عنها هذا القدر مرة ومع القدر
المفروض عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان ونطبق احديهما على الاخرى في الوهم ان
كان اللاتناهي في جسم او بعد واحد وان كان في اجسام مختلفة او حيثيات كذلك
فعلى ما اشار اليه بقوله او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الاخر في العقل ان كان
من الاعداد اي مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفتين فلا بد من التفاوت
وليس في الوسط لانا اوصلنا وسددنا الثلمة فيجب في الطرف فيقف الناقص على طرف
والزائد يزيد عليه بالمتناهي وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهي بمتناه
فهو متناه فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انهما ليستا كذلك هذا خلف محال
وبراي برهان التطبيق يتبين تناهي الابعاد باسرها اي سواء كانت جسمانية او قائمة
بانفسها عند من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات وغيرها كالموصوفات
والصفات المترتبة ولا يخفى ما في هذين البرهانين من المنع

حكومة في نزاع
بين اتباع الشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها في الاذهان والاعيان
وبين مخالفيهم الصابرين الى انه يزيد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود بمعنى
واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم
من كل واحد وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق

قوله
فيه بحث لان مفهوم الوجود
ليس بمفهوم واحد اصلا بل
الوجود الذي هو الكون
في الاعيان مغاير للوجود الذي
هو الكون في الاذهان
والوجود الذي هو الكون
في الاعيان مغاير للوجود الذي
هو الكون في الاعيان
والوجود الذي هو الكون
في الاذهان مغاير للوجود الذي
هو الكون في الاذهان
الموجودات اسم واحد لم تجد هذه المناسبة بينها كما كنت
بين هذه ومعنى الشواذ ات. ولو ذكر بقصيدة
جعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود فحكموا
بان القافية مكررة بخلاف ما لو
جعل قافيتها لفظ كيان
مثلا ولو ان
العلم
الضروري حاصل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد
في الكل لما حكموا بالتكرير باحدهما دون الآخر بتعليق

اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالمهية من حيث هى لا مقيدا كالمهية فلان وبهذا

وقع عليها طلاق ثلثة الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول

اعم من كل من المذكورات فيدعى ان هذه المحمولات وفى اكثر النسخ ان هذه محمولا

عقلية صرفة اى لا وجود لها الا فى الاذهان بمعنى انها تكون زائدة على الماهيات التى تحمل عليها

فى الاذهان لا فى الاعيان فانها لو لم يكن كذلك فاما ان تكون زائدة عليها فى الاذهان

والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد

والثانى باطل لقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد

يقع على البياض عليه وعلى الجوهر وبطلان التالى يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف

ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وان المهية والشيئة

والحقيقة والذات ليس شئ منها عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات

اذ لو لم يكن الوجود عبارة عن شئ من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها

واما بطلان الاول فلقوله فاذا اخذ اى الوجود معنى اعم من الجوهر به مثلا وزائدا عليها

فى الاعيان فاما ان يكون حالا فى الجوهر فقائما به او مستقلا بنفسه لان كل موجود فى الاعيان

اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبة اى نسبة

الوجود على تقدير كونه جوهرا البته اى الى الجوهر الذى وصف به والى غيره سواء لتساوى

نسبة الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به

العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة هى الوجود

جوهرا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه وان كان فى الجوهر فلا شك

انه يكون وفى اكثر النسخ فلا شك وان يكون حاصلا له والحاصل هو الوجود فالوجود

كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللو

وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا طالبه

اشار بقوله فان اخذ كونه اى كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا

ان كان كما اخذتم فلا يكون الوجود اى صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد

اذ مفهوم في الاشياء انه شئ له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق

على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كاني سائر الاشيا

وهو انه شئ له الوجود ويلزم ان يكون للموجود وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم نقول

اي فيح بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان كان الشئ معدوما فوجوده

ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود

وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجد الشئ

الذي قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود

غير اى غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ويعود الكلام الى

وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفا المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال

لما عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون الوجود زائدا على الماهية في الاعيان

يكون محالا ويمكن ان يقال انما مثل بفرض معدوم موجود انبهها على ان الحوادث

توجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث في زمان الا ويحدث

قبله فيه ما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشئ الا ان يوجد الفاعل وجوده ووجوده

اولا وهكذا صاعدا الى غير النهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل بعد

ان يحصل ابدا فلو زاد الحادث والمقدم كالتالي باطل فالوجود غير زائد عينا

حكومة في تنازع بين اتباع المشائين

وجه آخر اي في ان الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الزامي وهو ان هؤلاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود وذلك يكفي في وجودها بعد تعقلها وكل امرين يعقل احدهما دون الآخر فهما متغايران في الاعيان لامتحدان فيها فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها في الاعيان وخالفهم الزموهم بعين هذه الحجة بان قالوا الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل للزوم كون وجود الوجود زائدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقا مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجود ان اعني وجود العنقا ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم بنوا الكلام الى وجود وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زائد عليه لانه ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات به موجود كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتأخر وغيره من الاشياء يتقدم ويتأخر قلنا كما دل تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلي الى آخر ما ذكرتم اشار بقوله هو ان مخالفي هؤلاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما في اصل الماهية عند اتباع المشائين حيث فهموها وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه كما كان للماهية زائدا عليها عندهم وليس الامر كذلك وهو في الحقيقة ينقض اجمالا ونظم ان يقال لو صح ما ذكرتم من التدليل لزم التسلسل الى آخره والتالي باطل فالمقدم مثله وتبين بهذا اي بهذا البيان ان الغير في الوجود ما عين ما هيته

كالواجب

---

١٨٥ يقبر عنه في الفارسية بهست وهو ازدقا وليس له سند اصلا عده لا في الذهن ولا في الخارج الا غير ذلك لان ذلك من التعلقات تعليقا

قوله فقد سبق سره في الصفحة الماضية ان نحو الوجود ما وجوده وليس كما صرح كل ما له

قوله فلو وجود وجود وهلم جرا الكلام اه قد علمت ان موجودية غير الوجود بانضمام الوجود اليه اذ الكاف به او انتزاعه اليه وموجودية الوجود بنفسه كما في كثير من باقي المشتقات فان بيضية البياض بنفسه وابيضية الابيض بانضمام البياض اليه تعليقا

قوله قدس سره فلا نسبة اليها والنسبة وجوداه وجوابه ان هذه النسبة غير موجودة في الخارج اصلا والموجود في الخارج امران من غير تركيب فيه من الجزئين ونسبة بينهما اذ بين عارض ومعروض لا اثنينية للعقل ان كليهما الوجود الخ اعني لا فرق بين النسبة والوجود اصلا الا في قبول النسبة بين النسبة والوجود انما يتحقق في الذهن دون الخارج لا تكثر بهما بل تكثر بهما بعد تكثر العقل اياها ثم ان واضع اللغة وابتنا بعد تكثر العقل والتفكر الى الوجود الخ الكلام في الاول لكن شرع في الثاني والكلام في الاول بقطع النظر عن اعتبار العقل اياها حصل نسبة اخرى والكلام في الاعيان وليس كذلك الخ اي في الاعيان ليست النسبة الخ لانها من المعقولات الثانية الخ لان النسبة والوجود الخ لان النسبة والوجود الخ واحد يصدق عليه انه موجود وانه كذا وكذا وهو كسبب الضرب الاول حقيقة من حقائق الوجود وكون اثنانية وكسبب الضرب الثاني بهيئة من المهيات التي يمكن حصولها تارة في العقل وبالكلية وتارة في الخارج وبعرضها التشخص تعليقات

كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤن فانا بعد ان نتصور مفهوما ما اي مفهوما عن ماهية الوجود قد نشك في انه هل له الوجود اي الحصول في الخارج ام لا وعند هذا الوجه سواء اورد نقض لجزء الثاني عن كون هذا نقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يعترض له وان كان غيره فيكون له وجود زائد اي على الوجود والاول الذي هو نفس الماهية وينسلسل كما مر تقريره غير مرة وهذا محال وهو انما يلزم من فرض ما عين ماهية الوجود فليرفع الوجود مثله وانما ارتفاع الحجة التي هي معتمد القائلين بان للوجود صورة في الاعيان زائدة على الماهية المتصفة به بنقضها اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم اتبعه ما يدل على بطلان ثالث المقالة في نفس الامر تنبيها على انه لا يلزم من افساد حجة مذهب ثبوت ما بنا قضه ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا ولذلك لم يقنع بنقض حجتهم وقال وجه آخر اي دال على بطلان مذهبهم هو انه اذا كان الوجود للماهية اي وصفا للماهية وزائدا عليها في الاعيان على ما هو الفرض فله نسبة اليها اي الى الماهية وللنسبة وجود اي حصول وثبوت في الخارج على ما هو زعم المثبتين ولوجود النسبة نسبة اليها اي الى النسبة وينسلسل اي وجودات النسبة الى غير النهاية وهو محال نشاء من اخذ الوجود زائدا على الماهية عينا فالوجود غير زائد عليها عينا بل ذهنا وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حالا في الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شئ من الجوهر كذلك فلا شئ من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا باجماع المثنين فتعين ان يكون هيئة في شئ اي عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض

فاذا لم يكن جوهرا يتعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو حصوله من ان يكون
قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فكذا كون الوجود زائدا
واليه الاشارة بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله
والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك
هف ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا لتقدر
يوجد اى المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد بالوجود لا معه الا لزم
ان يكون للمهية وجود اخر غير الاول كلامنا فيه وهو مح ولا ان يحصل بعد محله
وهو ظاهر لاستلزامه كون المهية موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على
نفسه ويكون قبل الوجود وجود اخر فيتوالى الكلام الى وجود الوجود متسلسلا
الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما واذا كان في الاعيان زائدا على الجوهر
فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعانى التى يوصف بها الجوهر واستحالة وصف
الشئ بما ليس قائما به فيكون كيفية عند المشائين لا هيئة اى لان الوجود هيئة
ى عرض وهو بمنزلة الجنس للاعراض قارة اى يوجد اجزائها معا بخلاف الزمان
والحركة وان هو ل وان ينفعل لا يحتاج فى تصورها الى اعتبار متجزء بخلاف الكم وقولنا
الى المرخارج اى عنها وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان
كذلك فهو كيفية كما ذكروا فى حد الكيفية اى من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا
مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود
وذلك ممنوع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود اخر
الى الزما قررنا ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا على ما هو المشهور والحق المتفق عليه

قوله قدس سره وايضا اذا كان في الاعيان زائدا
على الجوهر اى زيادة الوجود على الجوهر مثلا ليست
موجبة لقيامه بالجوهر لان معنى هذه الزيادة كون
مفهوم الوجود عرضيا للمهية كما ان مفهوم الحيوان
عرضى للانسان وليس قائما به فلا يلزم من ذلك
كون الوجود عرضا حتى يكون كيفا او غيره وعلمت
قد علمت ان هذه الزيادة فى التصور لا فى الوجود
ويستلزم كيفية اتصاف المهية بمطلق
الوجود فى التصور تعليقا

بين المتازعين بل الكيفية والعرضية اعم منه اى من الوجود من وجه لانقسام الكيفية

الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود عرضا فهو قائم بالمحل

ومعنى انه قائم بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر فى تحققه اى فى وجوده الخارجى

اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك ان المحل موجود بالوجود

فلزم القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالاخر فيقوم كل واحد منهما

بالاخر هذا هو القيام وهو محال لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم عليه

وهذا المحال انما يلزم من كون الوجود ذا هوية عينية فنقيضه حق ومن احتج

فى كون الوجود زائدا فى الاعيان بان المهية ان لم يضم اليها من العلة امر فهى

على العدم لبقائها على ما كانت عليه وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود

حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب وانما اريد ذكر هذا القسم لظهوره احتاط فتريض

مهية ثم يضم اليها وجود او هو خطاء لان الوجود امر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان

فيفيده الفاعل بل الذى يفيده الفاعل هو نفس المهية العينية من الفاعل لا وجودها

كما زعمتم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد على المهية غينا المفروض انه

الذى افاده الفاعل انه هو افاده اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا آخر هو

الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم

وان افاده شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية فان قيل

ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجودا للوجود قلنا وكذلك الفاعل انما افاد نفس

المهية لا وجودها الذى هو امر اعتبارى فان قيل الذى افاده الفاعل هو الوجود دون الوجود

قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيئا

فهو على العدم وان افاده امر اعاد البه الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل
الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية وكذا دون نسبة غيرها
من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاتيا والا لما امكن
تعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زائدا عليه في الاعيان وهو للمطلوب وهذا
وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاتيا ان يكون
زائدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زائدا عليه في الاذهان لكنه ما دفعه
بهذا الوجه بل بوجه اخر لاشتمال الكلام على ما ينقض من حقه ان يتعجب منه ولذلك قال
والعجب ان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناه الا كونها موجودة فيه
في الخارج او في الذهن فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما
للحيوانية التي فيه والثاني لما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيئان
التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية الى الانسان
لا يمكن ان يتصور بدون وجودهما الا ان معنى هذه النسبة كون الحيوانية في الانسان
مع امتناع كون الشيء في الشيء يقتضي وجودهما الاستحالة كون المعدوم في المعدوم
فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف محال
وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودهما ان لا يمكن تعقل
الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم
في الالهيات على الوجود لان موضوع الالهي عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الوقائع
التي هو المبدأ لجميع المهيات الممكنة ووجودها العرضية لكن الوجود يقال على
معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات الخارجية

المقالة الثالثة

قوله قدس سره والوجود قد يقال على النسبة الوجود المكون مفهوم اشتق المصنوعات صدقا وحقيقة اشتق الخالق تحقيقا واجبا لما يعرض لكل شئ حتى الاعدام والممكنات والامتناعات لكن لبعضها بالاصالة و لبعضها بالتبعية وفي بعضها اقوى واشد فهو بحسب المفهوم الذهن والاول الوجود الخارجية والثاني الوجود الرابط والحصول للاشياء التي لها وجود في نفسها وكون نسبة بمجرد وجود في نفسه وكذا التي بالقسم الاول وجب كون حقيقة الوجود بحيث او ما فقرة بحيث ويظاهر بطلانه اما قوله فلفظة الوجود مع لفظة في الكل بمعنى واحد بحسب امر الهية تحقيقا بحسب امر الهية تحقيقا

كالنسب والروابط والذوات على ما قال والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء كنسبة الشئ الى الزمان والمكان اللتين هما اعتباران عقليان كما يقال الشئ موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان فلفظة الوجود مع لفظة في الكل بمعنى واحد ففي هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشئ الى الامكنة والازمنة المذكورة بن في الامثلة ونسبة الزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا عنها بالوجود لكن في قوله فلفظة الوجود مع لفظة في الكل بمعنى واحد نظر لما تقدم من ان قولنا كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن المساهلة في امثال هذه المواضع جائزة اذ المخالفة فيها لا يجدي بطائل في المهمات مع انه يمكن ان يفرق بين ما تقدم وهو ما يحل في غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود في الشئ وانه لا يلزم من الاختلاف ثمة الاختلاف ههنا فلنعد عنه ونطلق اي الوجود بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففي هذا المثال عبر عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية اي الموضوع بالوجود اعني يوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه اي حقيقته ونفسه اي ذاته ففي قولنا وجود الشئ بمعنى حقيقة الشئ وذاته وقد عبر عن اضافة الحقيقة والذات اللتين هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود فيوجد اي في جميع مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية وايضا الى الماهيات الخارجية وفي اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي صرف يحصل عن اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجية هذا اي احد الاعتبارات العقلية

واضافتها

الوجود المكون مفهوم
اشتق المصنوعات صدقا
وحقيقة اشتق الخالق تحقيقا
واجبا لما يعرض لكل شئ حتى الاعدام
والممكنات والامتناعات لكن لبعضها بالاصالة و
لبعضها بالتبعية وفي بعضها اقوى واشد فهو بحسب
المفهوم الذهن والاول الوجود الخارجية والثاني الوجود الرابط والحصول للاشياء التي
لها وجود في نفسها وكون نسبة بمجرد وجود في نفسه وكذا التي
بالقسم الاول وجب كون حقيقة الوجود بحيث او ما فقرة بحيث
ويظاهر بطلانه اما قوله فلفظة الوجود مع لفظة في الكل
بمعنى واحد فليس كذلك بل الوجود في بعضها من باب النسبة وفي
بعضها من باب الاضافة وفي بعضها من باب الاين وفي
بعضها من باب متى وفي بعضها من باب الكيف وفي بعضها من باب
الجدة والوضع وفي بعضها من باب الاضافة وفي بعضها من باب
الفعل والانفعال وفي بعضها من باب الجدة والوضع وفي بعضها من باب
الوجود في الزمان وفي بعضها من باب الوجود في المكان وفي بعضها من باب
القوة والضعف والكمال والنقص والتقدم و
ان هذه المباحثة والفني قال الشيخ الرئيس
ان الوجود ذو درجات المهيات
لا يختلف بالنوع بل ان كان
اختلاف فبان كمد
والضعف
وانما يختلف مهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع
وانها من الوجود غير مختلف فان الانسان
يخالف الفرس بالنوع لاجل مهيته
لا لوجوده فقط

واضافتها الى الهيئة الخارجية بلفظ الوجود بدل ما دل عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي

كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى ما يوجبه البرهان انه امر عقلي لا هوية

له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها وجود في الذهن والعين كالبياض

والى ما ليس لها وجودا الا في الذهن ووجودها العيني هو اتصافها في الذهن كالنوعية

المحمولة على ان الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان

ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون شيء

جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على الشيء في الاعيان فكذلك لا يلزم

من كون الشيء موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشيء في الاعيان

فالوجود صفة عقلية بضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن

وتارة يحكم حكما مطلقا من غير النسبة الى الطرفين والوجوب والامكان والامتناع

ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكرناه فقد بطل كل ما جنوا

عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفي نسخة فاذا

كان عند المشائين له معنى اخر اي غير ما فهم منه الناس ودل عليه البرهان فهم

ملزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يا خذون من انه اظهر الاشياء فلا يحتاج

تعريفه بشيء اخر لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم

للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون حقيقته شيء فيه

او جزئها وهم لا يقولون والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حق

يبرزوا ما في ضميرهم وينشوه ليعرف صحته وفساده واعلم ان الوحدة وهي تعقل العقل

لعدد انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زائد في الاعيان على الشيء والا كانت الوحدة

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين
الامر الانتزاعي لا يكون مؤثرا ولا متأثرا
وليس
لاحد ايضا ان
يقول بعض الهيات
علة لبعض لان ذلك وان
سلم في اجزاء الاقوام بحسب المعنى لكن
في علل الوجود كالفاعل والغاية والشرائط
غير صحيح وكون الهيئة علة ومعلولا في كثير من المواضع

واحدا من الاشياء لان التقدير انها شئ بوجود واحد من الموجودات نابتة للموصوف
بها فلها وحدة اذا الواحد مالم وحدة وايضا اى فى الاستدلال على ان للوحدة وحدة
يقال واحد واحاد كثيرة كما يقال شئ واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة
تعرضان للشئ ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شئ واحد
واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والاحاد ذوات وحدات كثيرة
استعمل الواحد والاحاد بدل الوحدة والوحدات لتلازمهما ثم المهية والوحدة
التى لها اذا اخذنا شيئين منها اثنان احدهما الوحدة والاخر المهية التى هى لها
فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات منها انا اذا قلنا هما اثنان يكون
المهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام منسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون
للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر
لا يحتاج الى بسط وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا اى من كونها امرا اعتباريا عقليا
فقط فالكثرة لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة
من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة
بالعدد وقال فالعدد ايضا امر عقلى فان العدد اذا كان من الآحاد اى الوحدات
والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم
بالنفس يعبر به عن الغليل والكثير والزائد والناقص **وجه آخر** اى فى ان العدد
امر اعتبارى عقلى هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا قائما ان يكون فى
كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة او فى كل
شئ من الاربعة وليس اى ذلك الشئ من الاربعة الذى فى كل واحد الا الوحدة

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

التي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة ليس امرا محققا غير العقل لتركبها من الوحدات

التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل واحدة محل خارجي هو الشخص

الذي قامت به دون مجموعها اذ ليس في كل واحد الاربعة ولا شئ منها فليست على

هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا كان العدد مما يعتبره العقل وظاهر ان الاثنين

اذا جمع واحدا في الشرق الى اخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ

للاثنينية والاربعة وغيرهما واذا رأى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع

واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع

اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر بها وقع اليه النظر اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلثة

ولا غيرها وليس اعتبار التوهم للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية واعتبار كثرة

مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه

الاشارة بقوله واخذا بضا في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوها

وفي بعض النسخ ونحوهما واعلم ان الامكان للشئ متقدم على وجوده اي وجود ذلك

الشئ وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه

ولا يقال انما امكن لوجوده وكل ما علل شئ يجب تاخره عنه فوجود الممكن متاخر

عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكن

يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان يعم

واحدا يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شئ من تلك المختلفات بالجملة

والا لما وقع بعضها واحدا على غير بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها شامل اياه

عرضي للمهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها دونه وهو وصف بين للاهتية وهو ظاهر

قوله قدس سره وكذا الوجوب فان الوجوب صفة الوجود فاذا اخذ الامكان صفة المهية يكون معناه لاضرورة الوجود والعدم ويكون لا ما لة اعتبارا عقليا وجوده انما هو في الذهن كما ذكرنا فيما سبق

ولان وصف الشئ غير مباين له استحالة وصفه بما يقوم بنفسه او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لابد في الحلول من ان يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما كان قائما مستقلا بالابعاد لايتداخل وبغير الابعاد لايشيع في الغير فليس اى الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف المهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافة الى ضوع واذا لم يكن الامكان نفس المهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالمهية فلا يزيد على ما مر من ثبوت المكنات في الاعيان اى لايكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اى الامكان موجودا ممكنا اذ ليس لا معنى للوجود الخارجي غير الواجب والممكن فما ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اى امكان الامكان يعقل قبل وجوده اى وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اى ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق على الشئ لايكون نفس ذلك الشئ لامتناع تقدم الشئ على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان امكان اى امكان امكان الامكان الى غير النهاية فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع احاد ما مترتبة فالامكان وهكذا اقسامه امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست بموجودات في الخارج وان كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اى غير زائد في الاعيان على المهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى ذات ما اتصفت بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير

وامكان

قوله قدس سره وكذا الوجوب فان الوجوب صفة الوجود فاذا اخذ الامكان صفة المهية يكون معناه لاضرورة الوجود والعدم ويكون لا ما لة اعتبارا عقليا وجوده انما هو في الذهن كما ذكرنا فيما سبق

ولان وصف الشئ غير مباين له استحالة وصفه بما يقوم بنفسه او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لابد في الحلول من ان يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما كان قائما مستقلا بالابعاد لايتداخل وبغير الابعاد لايشيع في الغير فليس اى الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف المهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافة الى ضوع واذا لم يكن الامكان نفس المهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالمهية فلا يزيد على ما مر من ثبوت المكنات في الاعيان اى لايكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اى الامكان موجودا ممكنا اذ ليس لا معنى للوجود الخارجي غير الواجب والممكن فما ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اى امكان الامكان يعقل قبل وجوده اى وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اى ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق على الشئ لايكون نفس ذلك الشئ لامتناع تقدم الشئ على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان امكان اى امكان امكان الامكان الى غير النهاية فيفضى الى السلسلة الممتنعة لاجتماع احاد ما مترتبة فالامكان وهكذا اقسامه امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست بموجودات في الخارج وان كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اى غير زائد في الاعيان على المهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى ذات ما اتصفت بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير

والامكان بالذات فله وجوب امكان فذهب عدا امكانا ووجوبا متر تبة الغير

النهاية لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة

غير متناهية مع الترتيب والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشئ يكون قبله

فلا يكون هواى لا يكون وجوب الشئ نفس ذلك الشئ لان السابق على الشئ لا يكون

نفسه وانما كان الوجوب قبل ان يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من ان

الشئ ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره والوجوب

وجودا عند الخصم فيكون للوجوب وجوب آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه متأخر

لا يوجد وهكذا يلزم سلسلة اخرى من تكرار وفى اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب

والوجوب على الوجود غير متناهية هى مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا

وهى ممتنعة لما سبق وفى بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما

بسيط او مركب لان النوع اذا كان متحصل الذات فى الذهن من ذاتيات متغايرة

فيه فان كانت مع ذلك متغايرة فى الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات فى الخارج

غير جعل الآخر فيه فهو النوع المركب الخارجى كالنبات الذى شارك الجماد فى الجسمية

وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما فى الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد

الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالى باطل بشهادة الحس

ولهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن متغايرة فى الخارج بل كان

جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجى وان كان

مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المشائين ومن المرتبات عنده لقوله بعد هذا

وصورة السواد فى العقل كصورته فى الحس اى هو بسيط عقلا وما فى الذهن لا

ان يطابق

ان يطابق لما في الذهن الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس كل
ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقة الصورة العينية فان الجزئية يحمل على زيد وكذا
الحقيقة من حيث هي حقيقة وليستا بصورتين لذاته ولا بصفة من صفاته بل هما حقيقتا
الانسان لا توجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئي حدها
ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء الحقيقي للشيء لا يحمل عليه وذلك
كالسواد الذي يشارك البياض في اللونية ويمتاز عنه بقابضية البصر فان جعل لونا في الذهن
هو جعله سوادا اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون دون السواد وهو باطل فانه
اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد فلا يحتمل
ان يكون هذا اللون لا يكون هذا السواد بل كان لونا آخر غير هذا الاستحالة ان يسلخ
فصل السواد ويقترن به فصل آخر ولا يقترن به فصل اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل
ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا حاصلا في الخارج فالانواع المركبة يمتنع اجناسها عن
فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم يغاير وجود ما صدق عليه الفصل
وهو النفس الناطقة في الجملة البسيطة فان وجودات اجناسها لا يغاير وجوداتها ولا وجودا
فصولها وان تغايرت في العقل وتركبت فيه فان التركيب الذهني انما حصل من جهة تكثر التصور
في عموم الخصوص لتشابه البياض والسواد في اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق والاثر
يمكن ان يتصور السواد من حيث اثر لون وهو عام ومن حيث اثر قابض للبصر وهو خاص
فاذا كثر التصور وقيد العام بالخاص لزم التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج
فالسواد بكليته محسوس وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الآخر في الحس اصلا بل
في العقل الى النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله واعلم ان لونية السواد اي لونية هذا

اللون الخاص وهو النوع البسيط ليست لونية وشيأ آخر وهو قابضية البصر
مثلا وفي بعض النسخ ليست لونية آخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بينه
جعله سوادا اي في وجودهما واحد والا فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود
آخر جاز لحوق اي خصوصية اتفقت بها اي باللونية اذ ليس احد من الخصوصيات بعينه
كقابضية البصر مثلا شرطا للونية والا لما امكنت اي اللونية مع مابضادها كتفريق
البصر في البياض المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالف هو المراد من قوله او بخالفها
واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود
الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها اي باللونية بان يستبقي اللونية
مع زوال السواد بخصوصية يقترن بها خصوص آخر كاستبقاء الهيولى مع زوال الصورة عنها
كالهوائية والحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع
البسيطة الخارجية شيء واحد في الخارج ليس له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغاير
في المفهوم العقلي وتركب ذهنا كما ذكرنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا يزيد
في الخارج على انواعها كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان لها
وجود مستقل بنى هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع فيه
بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان يكون وفي
بعض النسخ ان يوجد هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لاحتياج الحال الى المحل
لا بها اي باللونية على ما هو المتفق عليه وح لا يبقى السواد لونا ولا يكون اللون اعم
منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد اي
لا عرض واحد العقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا اكثر فيرد وعرضا قائم

(الشكل الثاني من الشكل الاول)

قائم بالاجسام فاللون نفس السواد فى الاعيان وزائد عليه فى الاذهان والاضافات

ايضا اعتبارات عقلية اى لا وجود لها فى الاعيان فان الاخوة ان كانت مثلا هيئة

فى شخص اى عرضا موجودا فى شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا

اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها

وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها انما يتحقق بين شخصين فاحد الاضافتين غير الاخرى

لتغاير المتضايفين واستلزامها تغاير الاضافتين فمنا غيرذاتها بالضرورة اذ ذات

اى ذات الاضافة الاصلية اذ فرضت ذاتا واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان

فكيف يكون هى اى كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فمتعين ان يكون

كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التى لها الى

المحل يعود هذا الكلام وهو انها موجود من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها

ويتسلسل اى الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من

كون الاضافة موجودة فى الخارج فاذن هذه اى الاضافات وغيرها مما تقدم كاللوازم

والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية

والعدميات اى الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف مراده

من العدميات ايضا امر عقلى اذ ليست عندنا محضا لتقيدها واضافتها الى الملكات

ان؟

ولا لها صورة فى الاعيان فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه

وفى بعض النسخ فيه الحركة اى فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر محقق فى الاعيان ولكنه

فى الذهن معقول والامكان اى المأخوذ فى تعريف الامر العدمى ايضا عقلى فيلزم

ان يكون الاعدام المقابلة اى الملكات كلها امورا عقلية لتحصلها من امور كذلك

فعلى هذا

وايضا اعتقاد ان كانت موجودة

وهو ايضا غير

ان كانت موجودة

عبثية وتجب عليه

فاذن الملكات

فلان ما به

ان يكون لها

حركة او

السكون

المقالة الثالثة

كذلك ايضا فى النفس اذا عقلت

بالاشياء

وتوهم قالوا الاجل

ان اضافة شئ موجود

فى الاعيان واجيبوا قالوا انكم

نعلم ان هذا فى الوجود ابو فلان وان فلانا

فى الوجود ابن هذا عقلا وان لم يعقل وكنا نعلم ان فلانا

طلب الغذاء وان الطلب نوع اضافة وليس

تغير

بالوجود

فى الوجود

ادراك وفهم ان الارض

ادراك ولم تزل ادراك الارض

فكانت الاضافة

الاضافات موجودة

اضافة اخرى وان

الطرفين جميعا ان يرجع

بيتة معقولة بالقياس

اتباعا بالقياس الى غيره فهو من

كثرة بهذه الصفة فالمضاف

موجودا فان كان

فيتبين ان يكون

من

المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو المضاف

بالحقيقة وغيره انما هو مضاف اى معقول بالقياس

الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى

مضافا بسبب شئ غير نفسه بل

هو مضاف لذاته فليس

هناك ذات

وشئ

هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة

اخرى الى آخر كلاما وقد بالغ فى بيان هذا المقام و

تحقيقه بالاجمال معه لا حد فى الارتياب وانا نقتفى

منه موضع الحاجة لما فيه من عظيم الجدوى وما يبرى

تحقيقه فى كثير من المفهومات وما يقع منه التنبيه ايضا

لكل المشتقات كالموجود والابيض واشباهها فاقول

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

واستحالة الحصول موجود خارجي من اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا

ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل

الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا

اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغني في قوامه عن

المحل والمشائون عرفوه اى الجوهر بانه الموجود لا في موضوع فنفى الموضوع

سلبي لا صورة له في الخارج والموجودية عرضية لانها امر اعتباري عرضي

فاذا قال الذاب عنهم اى الدافع عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه

كلما ذب اب اى مهما دفع رجع ان الجوهرية امر اخر موجود يعني وراء هذا التعريف لانه

ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الاخر

يصعب عليه شرحه واثباته على المنازع ولبس هذا اول فارورة كسرت في الاسلام فان

من عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة ما لزمهم من الاقوال مجهولة كما فعلوا بالجوهر

واعتبر في غيره ثم اذا كانت اى الجوهرية امرا اخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع

فيكون اى الجوهرية موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية

من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها فيتسلسل اى الجوهرية مترتبة موجودة معا

الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست بزائدة في الاعيان فاذن الصفات اى التي

يوصف بها الموصوفات كلها ينقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل

كالسواد والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في

الذهن وليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها

في الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا اى من

الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات واذا كان للشئ وجود فى خارج
الذهن فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه اى من ذلك الموجود الخارجى بطابقه
ليصح انه فيه واما الذى فى الذهن فحسب فليس له فى خارج الذهن وجود حتى
يطابقه الذهن والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية لانها كلية والكلى
لا يوجد فى الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة مشخصة وهوية معينة
يمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات
وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشئ يحمل
مطابقة الصورة العينية والسواد عينى لان له صورة فى خارج الذهن والاسود
اعتبار عقلى لانها لما كانت عبارة عن شئ ما قام به السواد لم يدخل فيه اى فى ذلك
الشئ الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد يقوم وفى اكثر النسخ تقوم بغير الجسم
لقيل عليه انه اسود فاذا كان شئ ما له مدخل فى الاسودية وهو امر اعتبارى عقلى
وكل ما يكون لامر عقلى مدخل فى مفهوم ما كان كذلك فلا يكون اى الاسودية
الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له وجود فى الاعيان واما الصفات العقلية
وهى التى لا وجود لها الا فى الذهن كالامكان مثلا اذا اشتق منها وصارت
محمولة كقولنا كل جسم وفى بعض النسخ كقولنا جسم هو ممكن فالممكنية والامكان
كلاهما عقليان فحسب اى ليس شئ منهما بخارجى بخلاف الاسودية فانها وان
كانت محمولا عقليا والسواد وهو المشتق منه عينى والسواد وحده لا يحمل على
الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باستحقاق واضافة نحو اسود او ذو
سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر لا يعرض لمحل عليه

الفرق بين السواد والاسود كالتركيب الناقص بالشيئين والابهام فالاسود ان اخذ معناه مجردا عن

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

حمل هو هو لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا تعرض بها

على ما قيل اذ لو صح امتنع حمل السواد مطلقا واذا قلنا بصحة هو ممتنع في الاعيان لبس معنا

ان الامتناع حاصل في الاعيان وفي اكثر النسخ ليس له امتناعا حاصلا في الاعيان

بل هو امر عقلي تضم الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى فنقول ممتنع في الذهن

او في العين وكذا نحوه اى وكذا نحو الامتناع والامكان من الصفات العقلية التي

التي اشتق منها كالموجود والمظلم والساكن واما لها حكم الممتنع والممكن في كون

المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن

المشتق منه خارجي والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج

كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته كاطلاقه على

الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن

منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني بل الصدق فيه

الحاقه بما يصلح له بخصوصه كالحاق التسكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان التسكون

عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب

الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك

فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه

لا يتم الاعتبارات العقلية فاعرفه فان به يحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتاخرين

بل المتقدمين وفي مثل هذه الاشياء وهي الاعتبارات العقلية الغلط بشيء من

اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان والغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة

كثر هذا النوع من الغلط في كلامهم فاعرفه لتحفظ محل مغالطهم ولئلا تقع فيها وفوائد

واذا

---

٢٠١ من باب الى نظمه على قواعد العربية او من باب الاضطرار

في تعريفات بعض

الاسود وهي امور لمحمود

زيادة على الممدودات كما في الكشاف

المنقولة عن الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس

في شرح هذا الموضع حيث قال ان الاعراض التي

يعبر عنها بما يقتضي تخصيصها بموضوعاتها فتعريفا لها

كان الصفة زيادة على الممدودات كما في الكشاف

في الحاشية تعليقات

الشيخ وان كان عقليا اذ لو كان عقليا لكان الشيخ

عقلي غير عيني لما سيجيء ان كل ما هو عقلي

الوجود لا يحل شيء من اجزاء ما هو عيني

الانسان وحمل الكاتب والنوع عليه واما قوله والصدق

والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في

الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي

لوجود السواد فيه الى آخره

فنظر فيه فان وجود

السواد اذا

كان سببا عنده نبعا للصحة لوجود الاسود وكذبه

بكم بانه يلزم من ثبوت شيء ثبوت الاسود واذا لم يتحقق

كيف يتحقق بين امرين متغايرين في الهوية والوجود

جميعا كما قرره بعضهم

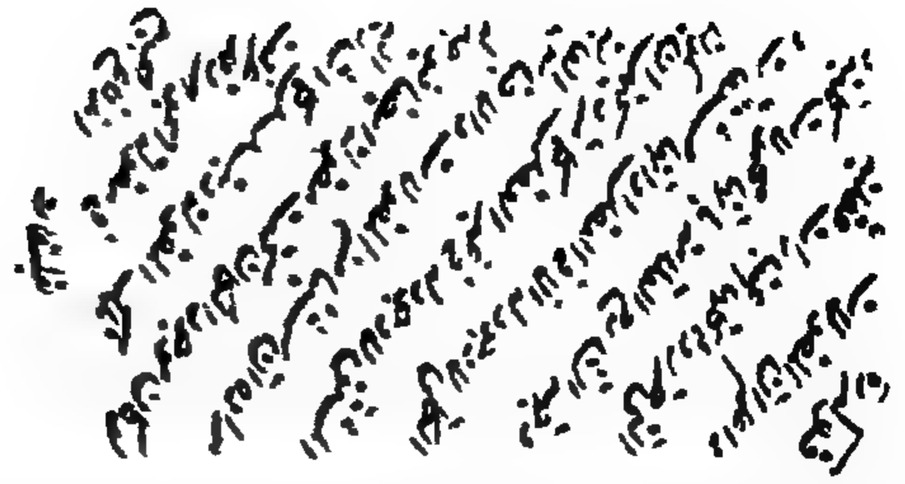
واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية
محمولات عقلية فلا يكون اجزاء الماهيات العينية بمعنى الحقائق الخارجية لاستحالة ان
يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان جزءا مما هو في الاعيان وليس اذا
كان الشيء محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه
في العقل بآية ماهية اتفقت كالانسان مثلا ويصدق ان يكذب ولا يصدق الا
الحق بما يصلح له بخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما صادقان
دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق والكذب في الامور الاعتبارية
وان مفهوميهما فيها غير مفهوميهما في غيرها على ما حققنا واليه الاشارة بقوله بل
اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح له بخصوصه او بل لنا ان نلحقها في العقل
لما يصلح له بخصوصه فيصدق وكذا الوجود وسائر الاعتبارات اي حكمها ما ذكرناه في
انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان كذب بها وصدقها بالحاقها بما يصلح له او بغيره
لا بمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط نشأ منه شبه كثيرة يعرف ذلك
من طالع كتب المتأخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا

فصل

قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية
بالبرهان الدال على ان لونية السواد ليست لونيته وشيئا آخر في الاعيان وذلك
بان نبدل العرضية باللونية ونقول ان عرضية السواد ليست عرضيته وشيئا
آخر الى آخره وعلل بعضهم اي بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض
بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته فلو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة
تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهرية هكذا وهو اثر خارج عن حقيقة

الجواهر مع جریان هذا الدلیل بعینه فیه لامکان تعقل الشئ مع الشک فی جوهریته
فان قیل لانسلم امکان تعقل الشئ مع الشک فی جوهریته فانا هذا انما یمکن فی الاعراض
لا فی الجواهر قیل اذا سلمتم ان الانسان قد یعقل شیئا ویشک فی عرضیته ومن شک
فی عرضیته شئ یکون قد شک فی جوهریته فقد سلمتم ان الانسان قد یعقل شیئا
مع الشک فی جوهریته والیه الاشارة بقوله ولم یتفکروا بان الانسان اذا شک
فی عرضیة شئ یکون قد شک فی جوهریته ویکون السواد کیفیة ایضا عرضی له
وهو اعتبار عقلی لما سبق من ان لونیة اللون لیست کیفیة وشیئا آخر الی آخر البرهان
وما یقال ای فی بیان ان اللون ذاتی للسواد وهو انه نعقل اللون ثم نعقل السواد
نحکم بل لقائل ان یقول نعقل اولا هذا سواد ثم نحکم علیه انه لون وانه کیفیة ونحن لا
نحتاج ای فی بیان خروج العرضیة عن حقیقة الاعراض الی هذا وهو ان الانسان
قد یعقل شیئا ویشک فی عرضیته انما هو قول جدلی فان اجزائهم ایاه فی الاعراض
دون الجواهر مع جریانه فیها جدل محض وعدة الکلام فیه ای فی خروج العرضیة
عن الاعراض ما سبق ای من البرهان کما اشرنا الیه **حکومة اخری**
وهی ان للشائین او جبوا ان لا یعرف شئ من الاشیاء فان ذلک انما یلزم من
قواعدهم ولذلک قال وجبوا اذ الجوهر ای الجسمانیة لها فصول مجهولة ای عندهم
والجوهریة عرفوها بامر سلبی لا یدل علی حقیقة ما عرف به والفصل والمفارقات
ای الجواهر العقلیة لها فصول مجهولة عندهم لا یمکن الاطلاع علیها هاهنا فی
هذا واما التاطقیة ونحوها مما یقال لها انها فصول فلیست بفصول بل هی
لوازم الفصول المجهولة والعرض کالسواد مثلا عرفوه بانه لون یجمع البصر

فجمع البصر عرضي اى للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد
ليس لونية وشيئا آخر هو جمع البصر والكونية عرفت حالها من انها امر اعتباري
لا وجود لها في الاعيان بنفسها لان الاجسام والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها
كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حالها من كونها امرا اعتباريا
لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات
الحقيقية ثم ان فرض التصور باللوازم اى العرضية كما في التعريفات الرسمية
فاللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه
ان لا يعرف في الوجود شيء ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الذهنية وهلم جرا
واستلزام كل منهما ان لا يعرف في الوجود شيء ما والعقول السليمة تاباه والوجود يشهد بخلافه
والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد عقل وليس له جزء اخر يجهل ولا يمكن تعريفه
لمن لا يشاهده كما هو ذا لاجزاء بسيطة لم يعرف بها والتعريف باللوازم غير مفيد
كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضروري بمدرك بحس البصر
وصورته في العقل كصورته في الحس اى هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي
وليس مركبا ذهنيا اى من الذهنيات ليمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية فالسواد ونحوه
بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروائح وسائر المحسوسات البسيطة
واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف بشيء اصلا
فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها هي الحقائق المركبة من الحقائق
البسيطة فان من تصور البسائط متفرقة فلا بد وان يعرف المجموع بالاجتماع في
موضع ما لمعرفة البسائط بذواتها ومعرفة المركبات بلا بنائها كمعرفة الابيض بانه جسم كشف



ملون بالبیاض وهی معرفة ذاتیة بخلاف المعرفة العرضیة وهی التی یکون بالاحوال
والافعال والصفات کمعرفة الانسان بصورته ولونه وشکله او کتابته وصنعته
ومعرفة الجسم بسواده وبیاضه وطعمه ورائحته وغیر ذلک وهو المراد من قوله
بل قد یعرف الحقائق المرکبة من الحقائق البسیطة لکن تصور الحقائق البسیطة
متفرقة فیعرف المجموع بالاجتماع فی موضع ما واعلم ان المقولات التی جردوها وفی
بعض النسخ جردوها وفی بعضها جزوها ای قسموها الی العشرة وهی الجوهر والکم
والکیف والاین ومتی والوضع والملک والاضافة وان ینفعل وان ینفعل کلها
اعتبارات عقلیة من حیث مفولیتها ومحمولیتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الکلیة
کلها اعتبارات عقلیة والمقولات محمولات کلیة فیکون اعتبارات عقلیة وبعضها
ای بعض المقولات المشتق منه ای البسیط الذی منه اخذ المحمول بخصوصه
ایضا صفة عقلیة کالمضاف فان الاب والاخ مع انهما اعتباران عقلیان
لکونهما محمولین کلیین فالابوة والاخوة اللتان اشتقا منهما ایضا عقلیتان
بخلاف الاسود فانه وان کان محمولا ذهنیا واعتبارا عقلیا لکن السواد عینی علی
ما تقدم والاعداد ای وکالاعداد بخصوصها کما سبق من ان البسیط الذی
اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلی وکل ای وککل ما یدخل فیه
الاضافة ایضا ای من المقولات وهی الاین ومتی والملک والوضع فانها ایضا
صفة عقلیة لان الاضافة تعمها وهی کذلک ومنها ای ومن المقولات ما یکون
فی نفسه صفة عینیة اما دخوله تحت تلک المقولات لاعتبار عقلی کالرائحة
مثلا والسواد فان کونهما کیفیة امر عقلی معناه انهما ثابتة کذا وکذا وان کانا

٢٠٤ في انفسها صفتين محققتين في الاعيان ولو كان كون الشيء عرضا او كيفية ونحوها
لكونه اضافة وغيرها موجودا الخ لعاد الكلام الى ذلك الموجود في انه موجود الخ
متسلسلا على ما سبق من الوجه المنع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة
معا وقد بانت استحالته حكما وسيأتي ذكر آخر في فصل خصوصية بين المشائين
الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين القائلين
الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم
يعنون به الطبيعي البسيط المتصل بذاته في نفس الامر كالماء عند الحكيم
مثلا البطلان تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال
لا يقبل الانفصال لان الانفصال انما خذ ضد اباين يكون وجوديا ويعنى به حدوث
الاثنين فالشيء لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدميا مقابلا للملكة احتاج
الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال لانه اذا الشيء
لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد الضدين
هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا العمى كالبصر وكما ان
الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه
اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا يقبلهما الاتصال
فيقبلهما الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم
لا يبقى مع قبول الاتصال لانعدام هويته الاتصالية التي لا يعقل دونها
فينبغي ان يوجد في الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهي ثابتة للجسم وان لم ينفصل
بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل بواسطة القوة عليه

ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الاتصال وقبله وبعده وليس لها فى ذاتها اتصال
ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة وقابلة لهذه الاشياء واذا
كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شئ مما هو قابل
للجميع بجسم بل القابل هو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة الجسمية واذا رجع
كل عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شئ مع متصل وليست شيئا قائما
بذاته ولا يعقل ماهية الجسم دونها فهى من مقوماته وكل ما له جزء فلا بد له من
جزء اخر فللمتصل جزء اخر غير الاتصال هو القابل للاتصال
والانفصال فهو مركب منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى
والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا المقدار غير داخل فى حقيقة الاجسام
لاشتراكها فى الجسمية وافتراقها فى المقادير اى المختلفة بالعظم والصغر وما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسمية ولان جسما
واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اى الحقيقتين والاول هو ان يزيد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه مادة من خارج والثانى هو ان ينقص مقداره
من غير انفصال الشئ منه واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير
المختلفة وباقية فى الاحوال غير مفتقرة الى ما يحلها عنها فكانت المقادير اعراضا حالة
فى المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم ان الاتصال لا يقبل الانفصال
بان نقول ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل بالاخر وهو
الذى يقابله الانفصال وفى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد
ليس يقابله الانفصال اصلا لان الاتصال الذى يقابله الانفصال لا يعقل الا بين
شيئين

ولا كذلك

٢٠٧ قوله ويرد عليهم ان الاتصال بين
غير بين جسمين
اى لفظ الاتصال
يدل بالاشتراك على
معنيين حقيقى واضافى اما الاول
فهو ايضا لمعنيين احدهما كون الشئ فى
مرتبة ذاته صالحا للقبول الابعاد وانصاف ما من
غير ان يكون فيه
[illegible]
جسم آخر كاتصال الاعضاء بعضها ببعض و
المعنى الاول منهما من عوارض الكم المتصل بل من
لوازمه تعليقة قوله والامتداد ليس بغالبه
الانفصال اصلا اى الامتداد وان
لم يكن مقابلا للانفصال
فقابلا بالذات لكن
لا بفك
عما يقابله بالذات لما عرفت ان الاتصال
الاضافى بالمعنى الاول من لوازم الامتداد والاتصال
بالمعنى الحقيقى فزوال الاتصال الاضافى مستلزم
لزوال الاتصال الحقيقى وسيأتيك زيادة
ايضاح تعليقة

ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عنى بالاتصال الامتداد على اصطلاح

ثان لم يمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على

قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فبان نقول فما قولك فيمن يدعى

ان الجسم مجرد المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول لقائل انها

اى الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا

اى مع بقاء الحقيقة الشمعية والزائل غير الباقي فالامتدادات خارجة عن حقيقة

الجسم فهي اعراض زائدة عليها وكذا المقدار الذي يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم

مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قائم به ليس ازاد عوى اى مجردة عن البرهان

ويتحقق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق فيها امر ثابت

وامر متغير فالثابت هو الذي لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص

من العرض ما زاد في الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة ولا نقصان ولا تغير

في المقدار والمتغير هو ذهاب احد المقادير في الجهات لان الطول قد يزيد وينقص

عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذي هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا

عن ذلك المقدار بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القائل ان جعل هذا المقدار

اى المتغير الذي هو احاد المقادير ذاهبا في بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض

في مقدار الجوهر الذي هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهر كذلك وفي

اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه

وهو الثابت القائم بذاته الذي لا يتغير عرض للجسم اى خارج عن حقيقته او عرض

اى غير قائم بذاته بل بغيره وانما اقتصر على احدهما لان مطلوبه هو ان المقدار

نفس الجسم يحصل بهما وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم

لا باحدهما واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد في

الطول عند المد ينتقص من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض ينتقص من طوله فيتصل

في المد بعض اجزاء كانت متفرقة ويفترق بعض ما كانت متصلة فذهابه اي ذهاب

المقدار الذي هو الجسم في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له اي عرض لازم له

ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال واحاد الذهاب في الجهات عرضي متبدل والجسم

ليس الا نفس المقدار اي الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان

ولا ينقص منه عند تبدل الاشكال بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال و

الامتدادات الثلثة اي المتبدلة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يصح الاستدلال

على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الجوهري ايضا فان تبدله الى جهة من الجهات ممتنع فان

الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي بحاله ولم يتبدل في نظر في حال صغره كما كان

في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد اخر اكبر منه يفضل عليه مع فيامه به هذا خلف

واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافي جوهرية الامتداد الجوهري لا يستلزم عرضيته

تبدل المقدار الجوهري الذي هو حقيقة الجسم هذا ان سلم ان ذلك المقدار يتبدل وليس

كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان وانما المتغير مقدار جوانب الشمعة

لا مقدارها نفسها الذي هو نفسها فاعرفه هكذا افاده دقيق نفيس والحق ان المقدار الجوهري

لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل

في بعض اطواره بل يتبدل كالامتداد الجوهري بين ما ذكر فيه وقولهم الاتصال لا

يقبل الانفصال صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث

٢٠٩

فقوله ره صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين اذا كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالي مقداري كما هو عند المصنف ره ولا شبهة لاحد في ان مقدار الكل غير مقدار الجزء ومقدار الزرع مثلا غير مقدار نصف الذراع

المقالة الثالثة

هما متصلان وان عنى بالاتصال المقدار فيمنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان
المقادير بأسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتنفصل اخرى وهي القابلة للامرين
واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك فيوهم ان المراد منه
الاتصال الذي يبطله الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القائل ان
الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون اي المقدار خارجا
عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار
الخاص واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام
فيها وان اراد العامة المطلقة المشتركة بين الكل فسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن
لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها
بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص بها هو الا لكن يقول المقادير الخاصة
في الصغر والكبر مخالف وتشاركت في انها مقادير فافترقا بالصغر والكبر ليس الا
بشيء غير المقدار حتى يزيد المقدار الصغير على المقدار الكبير بشيء غير المقدار اشتركا
في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير
المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فما تفاوت بنفس المقدارية والا
احدهما اتم والاخر انقص وهذا اي هذا التفاوت لم تفاوت بين الشور الاشد
والاضعف والحر الاشد والاضعف ولا اعني بالشور الاشد والحر الاشد
الاشد تاثيرا في القدرة والمانعة وغير ذلك اي مما يقال في معنى الاشد بيانه كالصلا
ونحوها وليس شدة الشور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اي الظلمة عدمية فلا يكون
لها اجزاء ولا اجزاء مساحة الا لمخالطة اجزاء مثالية فان كلامنا فيما يحس من الشور و

بعكس

ينعكس على املس كالمراة من بين بل اى بل شدة النور تمامية وكمال له اى للنور فى الجهة
والمراد من تمامية الشئ حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كمالية حصول ما يمكن له
من الفضائل ففى الطول ايضا هكذا اى هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان
اعظم من ذلك الطول فانه اتم فى طوليته ومقداريته والزيادة ايضا طول وكذا
مقدار ايضا لانها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس
الطول فان لم نسم هذا اى العظم فى الطول شدة فى الطول بسبب ان فيهما
اى فى الطويل بل فى المقدار يمكن الاشارة الى فذ مابه المماثلة والزائد اى الى فذ
الزايد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين طرفين وهما الاتم بياضا
والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص
لا ينحصر ولا بنعتين فى الاتم بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما
وتعينه فى الاتم كالاشد بتر بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف
بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية ليشمل الكل ولا يختص بالبعض فكما
يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم او السطح
او الخط اتم من ذلك النور او السطح او الخط ولا مشاحة فى الاسامى لان هذا
نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم نسم هذا شدة فى الطول بالسبب المذكور
فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هى
المقادير الخاصة وكما تشاركت الاجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص
المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية اى المطلقة وافترقت بخصوص المقادير
وفى نسخة المتفاوتة اى بالجسمية الخصوصية المختلفة اما التخلخل والتكاثف

فلا يشملهما بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشئ من غير انضمام شئ اليه او ينقص
من غير نقصان شئ منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي
لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار
الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقدار على صيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال
شئ منه والصغير عظيما من غير انضمام شئ اليه لان المقدار هو نفس الجسم او المادة
والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانها هو نقصانها وعلى هذا يستحيل
ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شئ اليه او انفصال شئ منه لانه
جوهر وليس عرضا حالا في شئ ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي اذ ليس
اي التخلخل والتكاثف الا تبديد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها
اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف
منها اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنتفش الاجزاء اذا اندمجت اجزائه او
مختلف الاجزاء اذا تخلل لطيفها وانضمت واما ما قيل في العمقة الصياحة اي من
دلالتها على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعت في النار
وتسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول النار
اذ ليس فيها مكان لفاشرة ما الذي الجأها الى ان يدخل في اضيق موضع من شأنها
البرور عنه لميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك صح قولهم ان النار لا تدخلها
وقال فلذلك صح واذا لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ماء
العمقة بالتخلخل وهو المطلوب ولما لم يكن هذا التبديد منحصرا قال واما الشق
فليس كما ذكره المشاؤن من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا

اشتد مالت جوانبها ای جوز للاجزاء الی الافتراق ومانعها الجسم ای جسم القمقمة
والمیل ذو مدد لاشتداد التشخن والخلاء کائنین فی الکب ممتنع فیلها ای میل الاجزاء
الی الافتراق وضرورة عدم الخلاء مع عدم جسم لطیف یتخلل بین الاجزاء فیسد الخلل
الحاصل بینها بالتبدد تتشقق القمقمة لا بحصول مقدار اکبر لیثبت التخلخل الحقیقی وما
مایقال فی اثبات التخلخل والتکاثف الحقیقیین ایضا وهو انه بمص القارورة فتکب علی
الماء فیدخلها الماء مع بقاء الهواء الذی کان فیها لاستحالة الخلاء لکنه تخلخل بالمص
ولهذا یدخل فیها الماء بعد المص ولا یدخل قبله فان الماص یجذب الهواء ویخلخله
منه بالقسر فلو لا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو محال ولهذا یذکر هذه الحجة علی التخلخل
عند المص وعلی التکاثف عند الکب بعد المص فیتکاثف الهواء ای المتخلخل لیمکن دخول
الماء فیها والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لکن التکاثف غیر مسلم فانا بعد المص لا
یمکن الحکم بان عند دخول الماء ما خرج شیء من الهواء بل یخرجه دخول الماء لما ذکره
بل لکثافة الماء ولطافة الهواء المتخلخل بالمص وانفعاله عن برودة الماء وهربه عنه الی داخل
القارورة وخروجه من مسامها فلهذا یدخل فیها الماء لا لتکاثف الهواء وعلی هذا
لا یدل المص علی التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها کما لا یدل الکب علی التکاثف لجواز
خروجه من المسام وهذا وان کان فیه بعد لکن ما فی المتن ابعد منه وهو قوله ویبقی لهب
سفند ما لا یتیسر معه الخروج ونشاهد کما قد نشاهد احیانا خروج الهواء من کیزان صبیحة
ضیقة الرؤس منغمسة فی الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته ایاه فی
المکان الضیق فیضغطه ویسمع له صوت وقد ذکر المص فی بعض کتبه انه قد شوهد عند
الکب الحباب الدال علی خروج الهواء وذکر ایضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج

فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص
لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يدل الحجة
على التخلخل ايضا كما لم يدل على التكاثف ومثل هذه الاشياء وهي عدم خروج الهواء عند
دخول الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما يأخذ يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة
فلا يمكن للمشائين ان يبنوا مذهبهم في مسئلة القارورة بمشاهدة تم خروج الهواء
بالمص وعدم خروجه بالكب في القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة
دخول الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة
وقوع شئ عند عدم مانع صحة وقوعه عند لزوم محال او امر مانع لان لجزاء القربة
تباعد بالنفخ فيدخلها الهواء وتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء
القارورة اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك
فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ
ولا يدخلها الهواء لامتناع الاتساع او يمص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء ويتحقق
انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا بانضمام شئ اليه لزم
منه تداخل الاجسام فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اي قبل ازدياد المقادير
وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير الزائدة كلء ملاء ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام
نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل
بالضرورة وهذا عند القطوفانات العظيمة المائية اظهر لانه اذا ازداد مقدار
عنصر الماء من غير انضمام شئ اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر
والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقادير

بعض الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى الزيادة والنقصان فلنا النقصان
بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل الصحيح التي يبنى التكاثف عليها والنقصان
بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة في الظروفات العظيمة على ما يشهد العظرة الصحيحة
وفيه نظر بعد تم القمقمة الصباحة التي عليها اعتمادهم اي في اثبات التخلخل الحقيقي
اذا فرضت ممتلية ازيد المقدار فيها ثم تنشق او تنشق ثم يزيد المقدار فان كان تنشق
القمقمة ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما علموه به واذ ذاك فلا يتم الاستدلال
بها على التخلخل الحقيقي وكذا ان كانا اي ازدياد المقدار والشق معا فان الشق يكون
بسبب شيئا آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون اعني ازدياد المقدار
الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم منه
التداخل اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن القمقمة
مع بعد جرم القمقمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زياده المقدار على الشق لزم التداخل
وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه بالذات
وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه اشار بقوله وان قيل انه متقدم على الشق
زيادة المقدار بالذات لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل اذ
الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها وكل ما هو
ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان لاكون الشق مع الزيادة هو امكان التداخل
معها فيكون التداخل ممكنا بحال ما وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لا نسلم لزوم
امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب
ويمتنع لغيره وههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زيادة للمقدار وان كانا ممكنين

لذاتهما

القائل ان يقول يجوز ان يكون الاستعداد الشديد الحاصل بالشخين لزيادة مقدار ما في القمقمة هو السبب لحصول الشق لا الزيادة بالفعل ليلزم التداخل اذ كثيرا ما يفعل الاستعداد الشديد للشيء القريب من الفعل ما يفعله ذلك الشيء كيف وما ذكره المصنف يجري في اصل اندفاع الاجزاء وتبيد الموجب لانشقاق القارورة بل في كل جسم يدفع جسما آخر ويملأ بين ما ذكره نظر

لذاتها لكنها ليسا بمكنين معها اى مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو
زيادة المقدار وعدم ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة
لم يكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لا بناء لزوم امكانه على ثبوت امكان عدم
الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون مسلم ان اريد به
ممكن الكون فى نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شئ لان المعلول ممكن
الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون
واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل وهو
وهو محال بل يقال فكذا نقول فى ميل الاجزاء اى اجزاء ما فى الفقرة الى التفريق اى
الشق وهو ان ميلها بتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا
وهو ان ميل اجزاء ما فى الفقرة الى افتراقها وتفريق الفقرة ان كان بعد تفريقها
او معه فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء
ما فيها من الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها فى الوسط لان الخلاء انما كان يلزم
ان لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفريق بالزمان وما اذا كان بالذات
على ما قلنا فكلا انما كان الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات
بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المثبتين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها
بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد
زمان غير متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو صحيح وان رجعتم عن
مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل
الثانى كذلك فحصول الاكبر فى مادة الاصغر الذى كان دون بسطها بالحركة

ليطابقها المقدار الاكبر وهى لا يقع فى ان لا ينقسم بل فى زمان ينقسم فلا بد وان تكون
قبل الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناهية وذلك يوجب ان الداخل كان قد
فاذن ليس التخلخل الا بتفريق اجزاء الحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا لم
الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته ان كانت لها قوة والى دفعت الاجزاء الا
الى التفريق ومانعها ان كانت للاجزاء قوة على ضمه ويحس هذا التبدد فى
المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات اذا تسخنت ولو ضممنا اجزائها لانضمت قد
الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا يزداد ولا
اصلا وان ليس للمجرد المادة لها استعداد ان يقبل مقادير العالم كلها التزم به
المشاؤن وهذا اى كون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الراى مما ذكره والى الاشارة
والاولين من الحكماء لا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال الى
فى بيان ان المقدار زائد على الجسمية لانفسها وهو ان الجسم يحمل عليه فشر ممتد
ومتقدر فيكون اى الامتداد والمقدار زائدا عليه لان الشئ لا يحمل على نفسه
ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه
لان هذه الاطلاقات عرفية والحقائق اى حقائق الموجودات والمسائل العلمية والحكمة
لا يبتنى على الاطلاقات اى العرفية كما ابتنى ههنا ان حقيقة الجسم غير المقدار
على الاطلاق العرفى وهو ان الجسم متقدر لما يجرى فيها من المجموعات فرعا با
الانسان فى هذه شيئا شيئا مع مقدار فيقول الجسم شئ له المقدار فاذا رجع الى نفسه
لم يجد الشئ الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زائدة على المقدار بل نفسه وان
الطلق فى العرف مثل قولهم بعد بعيد لا يدل على ان البعدية وفى نسخة البعدية

فى البعد

في البعد شئ زائد عليه بل هو بجوهر كما يقال جسم جسيم اذ لا يدل على ان الجسمية
او الجسمية زائدة على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى ان له امتدادا
خاصا في جهة متعينة فيرجع حاصله اى حاصل هذا الاطلاق الى ان المقدار
ذاهب في جهات مختلفة او جهة معينة وبخو ذلك الى بخو ذلك من التاويلات
الصحيحة وقد عرفت ان المقدار بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه
فهذه المغالطات اى هذه الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وما
يتبعه من المفاسد والقياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من اخذ
الاتصال بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال باراء المقدار يوجب
الغلط ومن بعض التجوزات وهي الاطلاقات العرفية التي كنا بنهاومن ظنهم اى ظن المشاء
ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير بشئ زائد على المقدار وذلك
غير مسلم لما سبق من ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظة ذلك اشارة
الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة في الاخير لما قلنا
وفي الثاني لان الحقائق لا يبتنى على الاطلاقات وفي الاول ان الاتصال بمعنى الامتداد
يقبل الانفصال على ما سبق شرحا **حكومة** في ان هيولى العالم العنصري بل
العالم الجسماني هو الجسم البسيط الذي هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون
لا ما ذهب اليه المتاخرون وهو انها موجودة فحسب يقبل الصور والمقادير ليس لها تخصص في نفسه
الا بالصور لانها اذا تحققت حالها لم يكن شيئا موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر
عقلي اعتباري وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع واليه الاشارة بقوله فاذا ثبت لك من الفصل
السابق ان الجسم اى الطبيعي ليس الا نفس المقدار القائم بنفسه فليس شئ في العالم هو موجود

حصلت له القوة عليه فلا بد ان
يتغير حاله
فوقف عما كان
وكذا اذا كان بالقوة
شيئا آخر ثم صار بالفعل
ليس هذا كالى الموذات والمماثلة
ومظاهر جامع الامور الاضافية اذا لم يحصل
ما يتصور ان يكون
الشئ الواحد
فيتصور
بالقوة
بان النفس عند كونها عاقلة ومعقولة بالقوة
هي متعلقة بالجوهر المادي صائرة اياه
جهة قوتها وعند كونها عاقلة ومعقولة
بالفعل متعلقة بالجوهر العقلي
صائرة اياه وهو
جهة كونها
بالفعل وفيما بين الامرين متردد في
الجهتين وسيجئ الكلام في معرفة النفس
وثانيها النقض بالهيولى وهو ان الهيولى
التي اثبتوها جوهر بالفعل اى مستقلة
فيكون مركبة من جزئين احدهما بالفعل
والآخر بالقوة والجواب عنه كما ذكره الشيخ في الشفاء
وفعلية القوة شئ واحد في الخارج وكذا حكم الجنس والفصل البسيط ولهذا شبه جوهرية الهيولى وكونها قائمة

نحسب يقبل المقادير والصور اى الجسمية والنوعية وهو الذى سموه اى المشاؤن
الهيولى اى الهيولى الاولى البسيطة التى يزعمون انها احد جزئى الجسم والآخر الصورة
الجسمية وليس فى نفسه مختصا عندهم بل يختصه بالصور اى الجسمية والنوعية
الجوهريتين عندهم وقالوا الصورة هى فعل الفاعل فى الهيولى ومثلوها بالكتابة التى
هى فعل الكاتب فى الكاغذ الذى هو كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه الهيولى
الى آخره موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودى قال فى المطالعات
واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل ماهية الوجود
لانكم قلتم ان ليس فى الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا
موجود ما امر ذهنى كما سبق من انه لا صورة له فى الاعيان وما كان كذلك لا
يوجد الا فى الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه اى فى الذهن فاسموه هيولى لاتصافه
اى موجود فى الخارج بل هو امر عدمى اعتبارى لا حصول له فى الوجود ولا صورة له
فى الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسر المشاؤن من انها جوهر من شانه ان يكون
بالقوة دون ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى التخاعد
التى قررناها اى من ان كل ما قد مين هذا المقدار الذى هو الجسم جوهريته اعتباطية
عقلية فاضيفا اى فيس ولذلك عداه بالباء فان انتقال الصلة للتضمين وقال
بالنسبة الى الهيئات للتبدل عليه اى من الاعراض والانواع اى والى الانواع
الجوهرية الحاصلة منه اى عن الجسم او منها اى من الهيئات على ما فى اكثر النسخ المركبة
اى الانواع الحاصلة من الهيئات المركبة هى آى الانواع من الهيئات ومن محلها
وهو المقدار الذى هو الجسم لاستحالة وجود الهيئة بدون محل يقومه وهو بخوز

سو بالقوة لا يكون بالفعل كان الاولى
فيه تركيب
من وجود وعدم
او قوة البصر وما بها
ما اشار اليه بقوله فليتأمل
فى العالم هو موجود فى الخ الى قوله وجوهريته
سلب الموضوع وتقريره كما فى المطارحات هو

نوع طبيعي من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات فالمقدار
داخل في الجسم وهو عرض والجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى وآخر عرضي يتجدد
بإعدام الأجسام مع بقاء الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر فقد يظن
في ظاهر الأمر أن بين كلاميه متناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار
ههنا وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار ولا مناقضة في الحقيقة وتوهمها إنما هو
من اشتراك اللفظ لأن ذلك الجسم والمقدار غير هذا الجسم والمقدار لما سبق أن في
الشمعة مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتبدل الأشكال وهو مقدار
المجموع ومتغير هو مقادير الجوانب وهو عرض في المقدار الثابت وجوهر وجوهرها
هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى بسيط في هذا الكتاب
الجسم هو المقدار البسيط الجوهري الثابت وهو الذي بالنسبة إلى المذكورات
يسمى هيولى لها أي لتلك الهيئات والأنواع المركبة وقد يسمى بالنسبة إلى الحال
محلا وبالنسبة إلى الأنواع المنحصلة منه هيولى لا غير أي وليس غيرها مما ذكرنا شيئا
آخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم فحسب أي بحسب ذاته
وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار أما الأول
فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابلا للاتصال والانفصال
والصور والهيئات وأما الثاني فلأن الجسم موجود بالفعل والهيولى بالقوة

حكومة أخرى

فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها المذكورة وقد بحث نصير الملة والدين
الى غير ذلك فقال وهؤلاء أي المشائون يثبتون أي يعني بعد اتصاف الجسم في تركب الجسم

من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم ان الذى وضعوه
موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا الصورة دونه
بما سنذكر انه ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى لكونها علة
مالها وكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى اى وكثيرا ما يبنون الكلام
فى كونها علة لها على عدم لان انتفاء الصلة للنقيضين وفى بعض النسخ وكثيرا ما
يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو
الاصح والظاهر ان يقولون مصحف عن يقولون وذلك اى ذلك الاستدلال
ليس بشئ اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون
للشئ لازم لا يكون اى ذلك الشئ دونه اى دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض
اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون
ذلك اى ذلك اللازم علة اى للشئ الذى هو موضوعه وملزومه لان العرضى
اللازم للشئ معلوله لاحتياجه اليه لا علته والا لكانت الزوايا علة للمثلث مقومة
لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متاخرة عنها ثم منهم اى من المشائين
من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها ح اما ان يكون منقسمة
فيلزم جسميتها لما قال فى المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعى مقدارا ونحن
نقول لكن المقدار لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعنى على مذهبه او ملزومها
يعنى على مذهب غيره واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اى عن
الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك اى عدم الانقسام لذاتها
لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها التجرد عنها فرضا فيستحيل

عليها الانقسام لان ما بالذات لا يزول لكنها ينقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت
غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اى الانقسام ويكون ذلك اى استحالة
الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اى فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط
القسمة وهو المقدار فان الشئ قد يمتنع لانتفاء شرطه الذى هو جزء علته التامة
كما يمتنع فرض الزاوية فى السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن جملة تجهم
اى على استحالة تجرد الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل
فيها الصورة اما ان يحصل فى جميع الامكنة اى الاحياز اولا فى مكان اى حيز
وهما ظاهرا البطلان لاستلزام الاول كون جسم واحد فى جميع الاحياز والثانى
كونه لا فى حيز لا لا فى مكان فان الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيز كالمحدد
وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم
كون الجسم غير ذى وضع او ذى وضع بدون الصورة وهما محالان او فى مكان مختص
ولا مختص اى الهيولى بمكان على التفصيل المشهور فى الكتب وهو ان المختص
اما ذاتها ويلزم منه الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبتها من حيث هى الى جميع الاجزاء
لانها ليس له فى نفسه وضع معين ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع
والمظاهر المعينة على السواء حتى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصصها
من جميع اجزاء مكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحا من غير مرجح وهذا بخلاف
الهواء الذى يصير ماء ويجذر على خط مستقيم على نوا با قائمة لان الطبيعة انما تحرك
على اقرب الطرق وهو المستقيم فتعين لمكانه الاول بحكم اخذاره او ما يقتضيه
اخر اتفاقى كريح عدلت به فى اخذاره عن الحيز المحاذى الى غيره على ان الكلام بعود

الف الذى
فالمفيد
ان هذه الاوازم
لموضوعات
الى
عارض
الاضافة
الاعراض

الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوى نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها اما من الامور الدائمة وقد برهن انه لا يؤثر تاثيرا حادثا الا لاستعداد قابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة اما من الامور الحادثة كالحركات التى يتاثر والارض وهى انما يؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذى وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها مع البدن لما تاثرت بالامور السماوية واسبابها الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية بشئ الا بعد حصولها فى عالم الاجرام وتعين مظاهرها والكلام فى موجب المظهر وسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها فى جميع الاحيان او لا فى حيز وبطلان التالى يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان المدعى هى ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت وليست الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله ولقائل ان يقول لهم امتناعها فى مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان واستحالة الشئ وهو حصول الهيولى المجردة فى الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير لبس الصورة لا يدل على استحالته فى نفسه وهذا اى الزلة او الهفوة او المغالطة وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره ولقائل ان يقول اذا سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فليتأمل

قوله قدس سره لعدم المخصص لاستحالة التجرد وغايته ان العالم اذا حصل ابقى ما ليس بمتناه من الحجة ان العالم اذا حصل ابقى ما ليس بمتناه ليس صحيح كلامهم فتأمل . التخصيص عن الهيولى بمكان معين ان كان لفقد المخصص فى العالم حتى لو فرض وجود عنه التجرد لبعض اجزائها بعد ان كانت مجردة عن الصور النوعية لم يكن مخصص لها بمكان معين وان كان لاستحالة التجرد فقبل التخصيص والتجرد لا يكون الهيولى موجودة فى العالم بل يكون الموجود هو الصورة النوعية فقط فتخصيص الهيولى بمكان معين بعد وجود التخصيص والتجرد يستلزم تخصيص الشئ بعد وجوده وهو تحصيل الحاصل وهذا ظاهر فتدبر ولهذا قيل ان الصورة الجسمية متقدمة على الهيولى بضرب من التقدم فثبت ان الجواز الذى هو شأنه القبول الصرف من حيث ذاته استحال تجرده عن المخصص وبالعكس عكس النقيض انه كلما وجد تجرد وجوده عن اللواحق المنتشرة وجد صورة تخصه وبالعكس لكن هذا العكس لا يفيد ما هو المطلوب من ان الهيولى لا توجد خالية عن الصورة فتأمل

فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب وان قيل المطلوب بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان ان المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها بدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة بين الهيوليات كان في الهيولى تكثر وانقسام دون الصور والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لاستلزام الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره ويقرب مما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة فانها ان تجردت اما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج لهما عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة بستدعي تميزا وذلك بالصور ونوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها هفه وان كانت واحدة والبه الاشارة بقوله والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاء لذاتها اي يكون اقتضائها لها الذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها يتكثر بالصور والانفصالات فلا يكون واحدة عند تجردها وانما قال ويقرب مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه على لازمها وهي الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقائل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها اي انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها يمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط

القسمة

قوله ثم اثبتوا صورا اخرى اه
وهب الحكماء
المتأخرون الى ان الكل
واحد من انواع الاجسام الطبيعية
معنى آخر غير الامتداد وقبول الابعاد
بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا اثبتوا
صورة نوعية اى مقومة اى النوع بالتقويم ما
[illegible]

القسمة بدليل انا نتيقن ان ليس الجسم الا المقدار فحسب استغنينا عن البحث في الهيولى
لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المتأخرون الآن الغرض
في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من التهوس ثم اى بعد فراغ المتأخرين من اثبات الصورة
الجسمية اثبتوا صورا اخرى اى غير الجرمية ويسمى بالصور النوعية والطبيعية
فقالوا اى في اثباتها الهيولى لا يكفيها في وجودها مجرد الصورة الجسمية
فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان
للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اى الانفصال كالافلاك
او ممكنا مع ان يتبدل ذلك والشكل تركيبه بسهولة كالماء والهواء او يقبل هذه الامور
بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة وايا ما اقتضاه عند
تجرده كان اقتضاء لذاته لا اثر له ولم يقتض له اثرا فاما ان لا يكون له مقتض اصلا
وهو باطل بما علمت او يقتضي امرين متنافيين والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على
قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا فان كان مقارنا
فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر
المغاير في فاقدا لنفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو
باطل ايضا ولو كان احدهما اقتضاء لذاته ما اثر اصلا واستوى فيه جميع
الاجسام فلم يكن كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور العنصرية والعنصر غير شاء
تقتضي هذه الاشياء وتختص بها الجسم اى المطلق ويكون هي المخصصة الاولى
للجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع والصور النوعية هي الهيولى والجسم المطلق الذي
بدا بخصر انواع الاجسام لانها لا توجد الا مقارنين لها لاستحالتها والا لما امكنا

قوله فلو سئل ما في العناصر فمثل الرطوبة اه
اقول خصائص بعض الاجسام ٢٢٤
ببعض هذه
الكيفيات دون
غيره بعد اشتراكها في الجسمية
وذاك لمكان العوارض فيها لابد فيه
من مخصص يقتضي بعض تلك الكيفية ثم
ينقل الكلام في مخصص المخصص فان كان امرا
فارجا فهو
الكلام فيه
ايضا وان كان
لا لغرض فهو
ترجيح من غير
مرجح وهو
محال والجسم
الطبيعي وان كان مختصا بذاته
لا بهذه الصورة دون تلك
لكن لا لعدم
قبوله الصورة
بهذه الصورة دون
تلك
لان الكلام
في الصورة
النوعية
لا الشخصية
والفصل
الجنس
لا الجسم
الطبيعي
الذي هو
الجنس
الاخير
بالعكس
من ذلك
فان الجنس
الاخير
لا يوجد
الا
مع الفصل
الاخير
وقد بين
ان الوجود
مقدم على
الماهية
بالمعنى
الذي مر
وان كان
الوجود
من عوارض
الماهية
بحسب
العقد
وانما
تخصيصها
وتقويمها
للنوع
انما هو
في
وجوده
لا في
ذاته
اي

نعقل الصور في الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة
الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع وما بعدها وهي المخصصة الثوانى
كقبول الانقسام بسهولة او عسر وغير ذلك عوارض للتخصص اي بعرض بعد تقوم
الجسم بمخصصه لانها استعدادات محضة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما
به الاستعداد قيل الكلام يعود في مثل هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية
لتساوت في الكل ويستثنى النقيض للنقيض اجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما
ذكرت من الحجة بل بعيدها مفيد من خارج وأورد ان قبول الانقسام والتشكل
وتركه بسهولة وعسر ذلك يفيدها المفيد الخارجي ولا فلا يحتاج الى الصور النوعية
ورد بان هذه الاشياء استعدادات اولا استعدادات وهي في نفسها ليست طبايع
محصلة يقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يقوم نوع جوهري كالماء والتراب
بمجرد استعداد لامر اخر بل هي توابع لامور محصلة تقوم بها الانواع الجوهرية
اذ المفيد الخارجي لا يفيد شيئا هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد
القريب اذ البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي
المادة مزاجا يستعد به لقبول نفس او اثر نفس او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات
المذكورة ويعطيها حرارة شديدة تستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية
واذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر ولم
منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول بان
هذه المخصصات الاولى التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة
واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى فان قال ان الاعراض

اى الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر هذا ذكرناه مقوم الجوهر
فلا يكون الاعراض هي المختصة الاولى اجيب بان كون هذه الامور التي يقوم بها
صورا مقومة للجواهر اى اجيب بان كونها مقومة ان كان لكون الجسم لا يخلو عن
بعضها فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقوم ذلك الامر اذ من اللوازم
اى بعض اللوازم لان من غير المتبعض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع
والشكل لا يخلو عنها ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا
فان قيل انما كانت اعراضا لبدلها مع بقاء محلها قبل فهكذا يجب ان يقولوا في الصورة
المبدلة مع بقاء الهيولى بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار
والشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها
وكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما وان كان
تقوم الجسم بها لكونها مختصة الجسم اى مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة
لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا من شرط المختص ان يكون صورة وجوهرا فان
اشخاص النوع اعترفتم بانها يتميز بالعوارض ولولا المختصة لما وجدت الانواع
وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوها
اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المختصة
فان كانت مختصة الجسم صورا وجوهرا لاجل ان الجسم لا يتصور دون مختصر
فمختصة الانواع اولى بان يكون جواهر او في بعض النسخ جوهرا اى لكونها اتم وجودا
من الطبايع الجنسية وليس كذا فيجوز ان يكون المختص اى مختص الجسم المطلق
وهي الصور النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مختصة الانواع تابعة

كلام في مقتضيات الشخص والنوع

للمختص النوعي وان كان التخصيص بها وعارضة عن اسبابا خارجة لا يقوم بها مهية

النوع فمثله يمكن ان يقال في الصور النوعية من انها تابعة للهيئة الجسمية وان كان بها

تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسبابا خارجة ومقومة لوجودها دون ماهيتها

والعرض يكون اى قد يكون من شرائط تحقق الجوهر كما ان المختص في الانواع اعراض

ولا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع العوارض وما يقال من ان الهيئة النوعية

في نفسها ناقصة ولو فرض اختصاص نوع الانسان في شخصه ما احتاج الى ممير وانما لم

من اختصاص النوع في الشخص الا امر خارجي فمثله يقال في الهيئة الجسمية وان استدل

على عدم تمامية الهيئة الجسمية باحتياجها الى المختص فان الانسان ايضا غير

تام لاحتياجه الى المختص فالذي يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها العوارض

كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم تتبعها العوارض

فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم يتشخص وهو محال اذ لم تحصل الا متشخصة

والمطلق لا يقع في الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقق الطبيعة

النوعية اى في الخارج وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية فيجوز

فرض انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون ممير

اذ هذه العوارض التي تخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة

النوعية ولوازمها والا اتفقت في الكل فهي اذن من فاعل خارج فاذا استغنت

عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها دونها اى دون هذه العوارض

وليس كذا فضح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده

بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة

في مباحث يتعلق بالهيولى والصورة

ثم يتبعها المتبرات المخصصات فهلا جاز اى لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم
يتبعها المخصصات وكل ما يعتد رون له هنالك اى في الجسم المطلق مثله وادفع في
الانواع ثم العجب ان العقل انما يقتضي الجسم بتعقله لامكان نفسه على ما قاله
اى المشائون وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اى لانه موجود
في الموضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس
مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن
وكذا تعقل الامكان اى عرض بوجهين الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل
الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس كذلك فان مقتضى الاول
جوهر جسماني ومقتضى الثاني جوهر غير جسماني فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل
فهما راندان على ماهيته اى ماهية العقل لاستحالة ان يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكون
نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شيء واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركبه ولا ان يكون
احدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما داخلا فيه
والآخر خارجا عنه والا لزم التركب والترجيح من غير مرجح عرضيا له اى عرضيان فيه اى في
الوجود فتعقل الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود لما لم يدخل في حقيقة
الشيء كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان ايضا الوجوب لانهما صفة الوجود عند
نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف في شيء كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة
يتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تعقلها
فما بعد من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبار ذينك اى التعقلين حصل
جوهر مفارق وآخر جسماني فظهر ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر

في مباحث يتعلق بالهيولى والصورة

٢٢٩ عين الوجود التعقل نفس الشيء العيني وانما كثرته صدرت الكثرة عن الواحد الحقيقي فهي ان القادر الاول هو الوجود وهو المجعول الاول جعلا بسيطا لكن باسوى الوجود المطلق الالهي

المقالة الثالثة

من العلية او الاشتراط وليس مقوما الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشئ ثم
الاستعداد المستدعى للنفس اولا للبدن اليس اى ذلك الاستعداد لاجل
المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع هو البدن وهو من شرائط حصول
النفس فصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة ليست
تختص وبيان بعضها عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان
من الهيئات والملكات فصح ان مخصصا الجواهر الاعراض والتخصيص بها شرط
وجود الحقائق النوعية والعجب انهم اى المشاؤن جوزوا ان يكون الحرارة
مبطلة للصورة المائية وعدمها شرطا لوجوده اما اذا جاز ان يكون عدم العرض
شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان
مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشئ وقد اعترفوا اى المشاؤن بان
المستدعى للصورة الهوائية الحرارة فهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه
الاغاليط لزم بعضه اى بعض مثلها من استعمال الالفاظ على معان مختلفة كلفظة
الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوم
وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سواء قوم وجود المحل
اولم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها يستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من
حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء
الجسم وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبته حجته شبوتها اليها والى ما استثنى
عنها سواء كقولهم كل ما حل في شئ وقوم وجود محله كالصورة فهو جوهر
والا فعرض لان حجته ثبوت تقويم الصور ان كانت اللزوم او استحالة الانفكاك
او غيرها

قوله رحمه جوز ان يكون الحرارة مبطلة اه قد ان
العلة قد تكون بالذات وقد تكون
بالعرض والعلة
بالذات هي مثل الفاعل
والغاية والمادة والصورة
والعلة بالعرض مثل رفع المانع عن وجود
المعد والشرط وهو من العلة بالعرض بوجه ما بخلاف
الفاعل بالذات فعلا لكن تبع فعله فعل آخر مثل
الفاعل بالقسر
فانه بالعرض
لانه بالقسر يستتبع
ايجاد الحركة او وجود نقصان الحرارة وذلك
اى نقصان الحرارة علة بالعرض لزوال
الصورة وذلك لان الماء عند غلبة الحرارة عليه
يصير بخارا وهو اكثر حجما من الماء فيشغل
مكانا واسعا فيتخلخل اجزاؤه ويتفرق حتى
يبلغ درجة لا يبقى معها على الطبع والاستدارة
الصورة التي هي الصورة المتردة والحرارة اى الصورة
المسخنة نارية ايضا وكلاهما في غاية البعد
عن الصورة المائية التي هي الصورة المبردة
المرطبة فلا يمكن ان يكون اقوى منه في ازالة
الصورة المائية علة لصورة نارية ايضا واذا
ثبت ان النار اقوى في ازالة الصورة المائية
ثبت ان يصير جوهرا كثيفا بحيث لا يبقى
مختصا من كل جهة فحينئذ الحرارة المبطلة للصورة
المائية سببا ذاتيا للصورة الهوائية مغلظة
ثلاثة منها جعلها بالعرض كان
ما بالذات كيف والعلة
بالذات يجب ان
يكون
وجودها باقيا مع وجود المعلول وهذه الاسباب
العرضية ربما زال وجودها عند وجود
المعلول تكلف

او غيرها تاما تر وسيجي فيها ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استثنى عنها
سواء ومنهم اى من المثبتين من اختج اى على جوهرية مخصصات اجسام العناصر
بان في الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء امورا تغير جواب ما هو فيكون صورا
اى جواهر فان الاعراض لا تغير جواب ما هو وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصا
العناصر تغير الجواب فيكون جوهرا وهو كلام غير متين لضعف المقدمتين
فان من الاعراض ما تغير الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي
ما حصل فيه الاهيئات واعراض ولا يقال له انه خشب عند السؤال عن انه
ما هو بل يقال انه كرسي فان قيل انما لا يقال له خشب لان المسؤول عنه في تلك
غير المسؤول عنه في الاول لانه في الاول هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب المكيف
بالهيئة الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة
الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغير السؤال
في الهيولى لاقتران عرض به كما في الكرسي لا جوهر والدم مثلا محفوظة فيه
صور العناصر على ما قرر وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما واذا
سئل عن اشخاصه انها ما هي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك كالاسطقسات
والاركان بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين
او حجارة بل بانه طين لو حجارة بل بانه بيت فالاعراض مغيرة لجواب ما هو
والحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وهو انها من اي الاشياء ركبت
سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة الشريعة
من الحركة والسرعة او مختلفة كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي هو ان الاسم

بازاء اى شئ وضع كما سبق شرحه والبسائط لاجزء لها حتى يتغير فيها جواب ما هو

بعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة لا يلتفت

الى ما سواها حتى يتغير فيها جواب ما هو كالكرسى مثلا فانه خشب جمع فيه

هيئات واعراض خاصة بها صارت كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه

مثلا ومن حجتهم اى حجج المشائين على جوهرية الصورة ان هذا التصور جزء الجوهر

لتبدله بتبدلها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه

جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسى يحمل عليه بجهة ما وهى باعتبار انه

انه جوهر والهيئة التى بها الكرسوية جزء الكرسى ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر

الذى هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا

من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه جوهرا ان كان لجزء والماء والهواء من

الذى سلم كونهما جواهر محضة اى من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر

وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر

ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هذا لاستلزامه التكرار وانما

حذف الخبر لظهوره واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصورة لكونها لا

فى موضوع وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء

المحل عنها هو انها مقومة للمحل وقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا

كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفائدة

لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا فى موضوع هو

عدم استغناء المحل عنها قد ثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر وما لا يقوم

لا يغنى

لانعني بها الا كل حقيقة لبسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية وهذا الكلام

ولبس في العناصر شئ سوى الجسمية والهيئات لاعبرة اذا انتفت الصور

لزم على مذهب اليه ان لا يكون للنظر الى الكتاب

التي اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف

يعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد

حتى تكون هي في حال الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزائدة بعينها لا يكون

الناقصة ولا بمعنى انضمام شئ اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير الحرارة

اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون ممتزج وهو محال ان سلم عدم استحالته

فلا يكون احديهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان والشدة باتحاد

الاثنين فليس بشئ لانهما ان بقيتا او انفتا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون

الواحدة بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدث حرارة اشد من المفارق

وهذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشديد

والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين

عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج او فصل والاول

باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني واليه

الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها

ليس لعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون بفصل بناء ان المميز

ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا اخذا لبطلان تفصيلا واجمالا

اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين الشيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون

بالذات حتى يمتنع ابداء ما على ما قال فان الحرارة ما تغيرت لما بينا ان حرارة

واحدة

النار الموقد وهبط الحجر الكثيف

عرضا مجرا

فبطل وذا بطل

النظر عن المراجعة الى

البراهين التي ينبغي العقل

في اول النظر وانا القول بان للافلاك

محركات اخرى منفصلة عن العالم كالملائكة بمكان

الشرائع والصور المفارقة عند افلاطون كشبيه

فيرون

كان حقا يصدق

الا ان افعالها في المادة

يجب ان يكون بوسائط نوعية اضافية

اي المخصصات الاولى لهذه الاضافات النفسانية

والا لما اردنا

صنع الفواعل الا

بالاستعدادات

من باب الفوى

بها الفوى الا

ان افاضة

الصور فانها

اختلاف

الصور فانها بعد اتفاقها

واحدة بعينها لا يشتد بل يحلها اى يتغير باشخاصها اى باشخاص الحرارة المتواردة
عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة
نوعا والضعيفة نوعا اخر فان جواب هو لا يتغير فيها اى في الاشخاص عند السؤال
عنها في حالتي الاشتراك والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب لا هو
عارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة بل في تمام ثالث هو الكمالية والنقص و
الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة
واحدة وعلى هذا فيكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا بكون بشيء زائد
على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية في نفس المهية والضعف
هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره من الاخصاص لزم ان يكون الاختلاف في
بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضي بل بشيء
مقدر هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون
الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ايضا لانه ما اراد احدهما
على الآخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في
فانه زاد الا بمثل ما ساواه فكيف يكون قد عنه مقدارا وقدرا خر منه ليس بمقدار
قال المشاؤن هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت
الزائدة فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة
بل يكونان نوعين اخرين وكذا ان كانت ذات الشيء الناقصة او المتوسطة و
في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة
اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك حرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة

ماهيتها

قوله ره بل هو قسم ثالث هو الكمالية والنقص اه
اختي اتباع المشائين على ثبوت
مذهبهم
بان سواد
مثلا اذا كان اشد
من سواد اخر فهو اما بعارض او
بذاته لا سبيل الى الاول والا فلم يكن
التفاوت في السواد من حيث هو سواد بل من حيث امر آخر وهو خلاف
المفروض فتعين الثاني فيكون الاختلاف بين
الزائد
والمزيد عليه
هو النقص بالكمالية والنقص في نفس المهية
ثم ان نفس المهية والمفهوم تمام الاختلاف في نفس المهية الشاملة
للكمالية فيها والمفهوم تمام الاختلاف في نفس المهية الشاملة
للكمالية والنقصان بجزء المهية
فكل ما يصدق عليه
والوجود والنقص بعرضي
في الوجودات عنده في نفس المفهومات
بالمقدار الزائد فان فضيلة وكمالية
لا يمكن ان يكون بامر عارض للمقدار
لان الخط الكبير والصغير حقيقة
واحدة عندهم اولا
كما ان
الوجود ليس من عوارض الاشياء بحسب الواضح بل
في ملاحظة العقل كذلك الفصول وما يجري
مجراها بالقياس الى المعنى الجنسي او النوعي
فقول المصنف كما في المطارحات
ان احد المقدارين
ما زاد على الآخر
الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية كلام حق لكن ينبغي
ان كمالية وجود المقدار كما صدر وجوده هو نفس بهيئة
المقدار بناء على ان الوجود والمهية في كل شيء امر
واحد في العين وقد مر ان الوجود ما يتكيف كالا
ونقصا وهو ايضا يشتد ويضعف فتبع فيه
حركة تعليقات

ماهيتها فان هذه وتلك وغيرها يكون حرارات ولما كان هذا الدخل منقدا
في القسم الثالث جاء عن الدخل المعقد ربما قلنا والبه الاشارة بقوله والمهية العقلية
كالحرارة مثلا يتم ذوات اشخاصها التامة والناقصة والمتوسطة كالزائدة
والناقصة والمتوسطة ولا تكون نفس شئ منها اذ لا يشترط النوع في حقيقة
شئ من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما
يختص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست بنفس بدو وعمرو ولا الذكر
والانثى بل المعنى الذي يتم الكل والكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان
اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السوادية
والمقدارية لا بخارج وكيف بنا الى ان يكون فصل الشئ المميز له عما عداه هو بعينه
طبيعة الجنس او المقوم لها ويجب ان يحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد
صاحب الكتاب ويسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب والخطاء ههنا انما
كان باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو المهية العقلية
على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل المهية اذ لا مانع ان يكون تبدل السلوك
الذي هو بحسب الاشتداد والضعف يتادى الى واسطة يخالف الطرفين في الحقيقة
كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف
ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب محصورة من اول
الشروع فيه والحمرة واد اخرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف
ووقع في نوع اخر كالحمرة وتقدير الكلام ان المهية العقلية انما تتم ذوات اشخاصها
التامة والناقصة ولم يتبدل مهية الاشخاص بالتلون المذكور اما اذا

بناء على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل المهية فلا يعتها كالبياض والسواد
الحمرة والصفرة وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند
ذكر المقولات ان يذكروا ما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم
وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو
الباقي وعندي حسب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بينوا به عدم قبول
المذكورات لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه الاشارة بقوله

وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون جوهر
اشد حيوانية من غيره اما لان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس بشيء لان
الحقائق لا تبتني على الاطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية فانهم لما وجدوا
انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا
بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو ماهية الذات تعويلا منهم على ان
هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو فياش فاسد
فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد
طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هي الشدة
في الخط وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم
ناقضوا القسم في المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة
موجودة في الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما ام لا لكن لما تكلم
من قبل ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص لم
يتعرض ههنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله

بحث الرابع والعشرون في البسيطة لما ثبت ان الوجودات عندنا ذو تشكيك وجود التساوي ليس غير التواطؤ في الاعيان كما تقرر انفا وكذا الحكم في الاطول ٣

وقد حدوا الحيوان والواو فيه للحال فكأنه قال عندهم لا يكون حيوان اشد
والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشد لانهم حدوه بأنه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي بنفسه اقوى على التحريك وحواسه
اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان
مثلا اشد من حيوانية فلت حواسه وضعف حركته كالبعوضة مثلا فيجرد
ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم انه لا يقال
ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها اي نحو الماء من العناصر كالاشد ناريته
وهوائية وارضية فانه لا يقال ايضا كله بناء على التجوزات العرفية فاذا سمعوا
وطولبوا بلية وفي نسخة بعلة دعاويهم وفي نسخة دعاويهم بينة وهن الكلام
كما بين من نقض شبههم وحل مغالطهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا سمعوا
وطولبوا بلية دعاويهم رجعوا من هذا الكلام وهو ان الجواهر لا يقبل الاشد والاد
والضعف لضعف دليلهم مثل انهما لا يقبلها لانهما انما يكونان بين الضدين
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم
والانقص انما يكونان بين الضدين كيف وانتم تسلمون ان الوجود الواجبي
والعلي اتم من الوجود الامكاني والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين لما بينا
اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس زائدا
على ماهيته وموضوع الوجود العلي غير موضوع المعلولي ومثل قولهم ان
حد الجوهرية والحيوانية والخطية يعم الجواهر والحيوانات والخطوط فلا
تفاوت خطية الخط الطويل مثلا اشد من خطية القصير وفي الجوهرية والحيوانية عليه

٢٣٧

الخصوصية والغيرية هو الوجود الخاص
وهذا
ايضا شاهد
من التراجع في ات
المشترك في الاعيان الموجودة
الجواهر بناء على عينية الوجود فيها
بناء على انزاعيتها وذهاب المحقق الى ان جوهرا
اشد في الجوهرية من جوهر آخر وكذا انسان اشد

والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم لا يقبل الشدة والضعف لدل ايضا على ان
الكيف لا يقبلهما فانه كما ان الطويل والقصير حدّ الخطية فيهما واحد كذلك الشديد
والضعيف من البياض حدّ البياضية فيهما واحد كما يدل ذلك في الكيف على عدم
قبول الشدة والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الجوهر
والكم لهما ومثل ان الشدة انما يطلق على زيادة في المهية لها حدّ تقف عنده كالبياض
والسواد لا على زيادة في المهية لا تقف عند حدّ لا يمكن الزيادة عليه كالطول
فانه لا ينتهي الى حدّ لا يمكن تصور ما هو اطول منه والجواب انا لا نسلم ان الكيفيات
ينتهي في الشدة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك
من غير فرق وانه لو صح ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية
ينتهي الى حدّ لا يمكن الزيادة عليه كما في جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد
ما يختص به كل واحد من العناصر من المهيات اي من الاعراض على ما مر اي
الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس اي من الكيفيات ونحوها والشاهد
انبتوا في الاشياء للشخصة امورا لا يحس ولا يعقل بخصوصها كالصور الجسمية
والنوعية في العناصر المحسوسة حتى يصير الحقائق بعد ان علمت مجهولة لان اكثر الاشياء
مجهولة عند المباينين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين
في هذه المسئلة لما مر من الادلة **قاعدة** ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل قول القائل وهو قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات
الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد ان الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل
والفائدة في ايراد العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم

المقالة الثالثة
بما فيها فانه لو كان
لنتصور الاثبات
الفضيلة والذاتية وازيد فيه
تعاشر بها وخصوصا بها وطبيع النوعية
النقيضة ثابت مع صاحبها كان يكلف افعالها
بل اختلاف النقيضة والمادة التي تعرض
والحركة
وآثارها الذاتية
شدة وضعفا وزيادة
ونقصانا فانه اختلاف نشو
وبمبادي افعالها قوة وضعفا والذي ذكره
من عوز اللذات ونقصها فهي انما يتبع في تفاوت
الفضل
الخلق في
احوال والكيف
النوع للان انا انواع جزئية
كما انها وفي اصنافها الا قليلة
نسبة الابرين اليه في الحكمة الا بالتشاهي ما دورة وفاقا
قليلة وهو كيفية في الحكمة الا بالتشاهي
الوجود لا كما لا وليست نفوس الحيوانات الذي هو
الحيوانية ولا ايضا افراد النفوس الانسانية
امر الفظة كما هو المبحث عن
ما لم نفس
نفوس
لموضوع الانسانية من الحيوانية
افضل البشر عليه وآله السلام فقرانا انا
البشرية بين
النقوس
لا ينافي كون بعضها واقعة في مقام الوحي ونزل
التقديس لقوة وجود الكمال وفعلية جوهرها
العقل كما سيتضح لك في باب النبوات
ان شاء الله تعالى تعليقات

قوله قدس سره
الصفرة

اما بقية رجوعا عن هذا الكلام اه قد اشار
بان الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعف واعلم
ان ههنا مقاما آخر غير المقامات المذكورة وهو
ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعف
اعني الحركة في الجوهرية الذاتية لم لا وهذا المعنى غير

لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق
الفرض العقلى بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى بناء
على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين
فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية واستلزام تساويهما فى المقدار
لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى او بدا تما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه
فلا بد وان يكون ذلك لوجود شئ فى الزائد ليس فى الناقص ما هو فى مقابله
اذ ما قوبل كل جزء من هذا يجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت اجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما
بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء المقدارى
للشئ كله فى خصوص المقدار مسلم واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله مسلم
والجواب ان لا نهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك
الكل والجزء فى الجسمية اشتراكهما فى خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما
فى خاصة الجسم هى لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما فى خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين
اذا اشتركا فى عدم التناهى اشتركا فى عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون عدد
الغير المتناهية حاصلة بالفعل انما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه
الا ترى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من الثلاث
الغير المتناهية بالقوة عشر امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد
من الثلثة غير متناهية بالقوة بمعنى انا الى حد انتهينا فى العدد امكن الزيادة
عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من الا
شتراك

فى اللانهاية التشاوى فى الاعداد المقتضى ليتساوى مقدارى الجزء والكل ولهذا اشار بقوله

ولم يعلم هولاء ان القدر غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اى للقسمة

اعداد حاصلة اى بالفعل حتى يقال انه يتساوى شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى

انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة فان الالوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية

بالمعنى المذكور وهى تشتمل على مئات عددها اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر

مرات وليس ذلك اى التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما غير متناهيين لاستحالة

الجزء الذى لا يتجزى فى العقل والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان فى الجهات

اى على ما يسلمه ويعتقده القائلون بر فانه الى جهة غير ما منه الى الاخرى اى

الجهة الاخرى فينقسم اى وهما وعقلا ويستلزم نقيض التالى بمنافات انقسام الكون

جوهرا فردا النقيض المقدم وهو ان الجزء ليس بموجود فى الجهات بل مطلقا لان نعقد

لو كان الجزء موجودا كان فى الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس

بموجود مطلقا هذا اقوى الوجوه الدالة على نفى الجوهر الفرد لدلالته على بطلان مطلقا

سواء تركب منه الجسم اولا وسواء كان هو وامثاله متناهى العدد فى كل جسم متناه

المقدار على تقدير تركبه منه اولم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير

ومنه ما ذكره فى هذا الكتاب وهما شان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء

لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصوران يماس كل كليهما

اذ لا يكون ح لا يتجزى لانقسامه بهما ولا مقتصرا اى ح لان يماس مقتصرا على ما

احدهما فاشر على الملتقى فلا بد من التقاء شئ من كل واحد اى من الطرفين والواسطة

فانقسم لثلاثة وهو واضح والثانى قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو لو

ان يجب اى الطرفين عن التماس وهو كون نهايتى جسمين بحيث لا يتخللهما شئ
من الاشياء لقى كل من الطرفين اى من الوسط غير ما يلقاه الآخر فانقسم اى الوسط
او لم يجب اى الوسط الطرفين عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين ماسا للآخر
كما ماسّه للوسط كان الوسط مداخلا لهما اذ التداخل هو ان يلاقى كل واحد من الجسمين
بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار
احدهما فوجوده اى وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليهما رابع كان حكم
الوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة
على حجم الثلثة فلم يبق فى العالم حجم وهو محال ومع كونه محالا فى نفسه يناقض قولهم
فى ان اجسام العالم يتالف منها وان الوسط يجب الطرفين عن التماس واذا لم يصور
للجسم جزء لا يتجزى فلا يتصور اى هذا الجزء لكل ما يكون فى الجسم اى من المتصلة
القارة كالخط والسطح والجسم التعليمى لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة
حتى الحركة فانها واقعة فى المسافة فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام
المسافة وذلك لمطابقتها فى العقل فان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى
كلها وكذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها
والزمان هو مقدار الحركة لا من جهة المسافة التى يوجد اجزائها المتقدمة
والمتاخرة بحسب الحركة معا بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان فان
الحركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى والزمان ينبتين منه ان قسمة الحركة والزمان
الى ماض ومستقبل وحاضر لا يصح الا ان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبدايته
المستقبل والحد المشترك بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التقسيم

ثلثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع ويظهر من هذا فساد
الحجة المذكورة على اثبات الجزء وهي ان الحركة موجودة والماضية ليست بموجودة
وكذا المستقبلة فتعين الوجود في الحاضرة وهي لا تنقسم والا لم يبق موجودة
لانحصارها منها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين فاذا لم تنقسم الحركة الحاضرة
لم ينقسم المشى المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة
الى الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا ان اريد بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها
بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المشى بالفعل والمطلوب عدم
انقسامها بالقوة ايضا وان اريد به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة
لم تبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل **قاعدة** في ابطال الخلاء
وهو اما لاشئ محض وعدم صرف او موجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة
قائم لا في مادة من شانه ان يملأ الجسم كالامتداد بتمام الخط والسطح والجسم وامكان
فرض الابعاد الثلثة فيه بخروج الخط وكونها قائمة بخروج السطح فان المراد بالقائمة
ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا تاتي في السطح وان كان يتاتى فيه فرض ابعاد
ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون فيامه لا في مادة بخروج الجسم التعليمي فانه عرضي
لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا في مادة وكونه من شانه ان يملأ
الجسم بخروج الجسم الطبيعي لانه لا يملأ جسم اخر لان نفسه ملاء فلا يملأ شيئا اخر
وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير
متناه ام لا خلا موجود الا الفند الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء
وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شئ من هذا الفند عن الجسم حتى يوجد في العالم

جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمى
بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء اولا يجوز حتى لا يكون فى العالم جسمان لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه
امتداد لا يخلو عن الجسم الملتزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان
لا خلاء ان اصحاب هذا الراى يرون ان بين طرفى الطاس مثلا بعدا يداخله
بعد الماء وانه بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل فى ذلك الاناء جسم اخر اما
هواء او غيره لبقى البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير
ان يخلفه جسم اخر هو عند هؤلاء محال واما من لا يرى ان للخلاء وجودا ولا يحققه
فانه لا يقول ان بين طرفى الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذى فى ذلك الاناء وهذا
هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه لا شئ وراء العالم خلاء لا يتناهى لان
معنى كلامه ان وراء العالم لا شئ ولا شئ لا يكون له نهاية والحكيم يسلم ان ليس وراءه
شئ ولا مع من يقول انه لا شئ ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذا لم يتصور فطور
بين شيئين لم يملأه جسم فلا خلاف فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى
حيز هو جسم اخر ما كان فيه شئ وهو صحيح فقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور
فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا قالوا انه امتداد قائم بنفسه
فقد اعترفوا بجوهر يتبعه وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة وهو موصوف
بالاشارة فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم فى الخلاء فيكون
جسما فان لم يسمه انسان جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون فى المعنى لا فى اللفظ
وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون فى الخلاء بل انما فى وجوب تناهى الابعاد من حيث

اثبتوا

اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام التجويزهم تداخل
بعد الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الصيرورة لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة اي للجسم
او بعض الاجسام وهو الخلاء بتفسيرهم فثبت هيولا دكما ثبت في الكواكب الافلاك
وقبل الاثبات علم حسبما يجرد انه جوهر قابل للابعاد مقسوما بالاشارة كالخلاء
بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة ام لا الا
بقي النزاع مع من يقول انه لا شئ ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد
المفطور وكان لزوم ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل
ذي ابعاد قائمة قائم اما في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين
اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قال واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد
على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو راي المشائين بل هو نفس المقدار
ذي الابعاد القائمة على ما هو راي الاقدمين فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام
خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما
اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين الاجسام له مقدار في جميع
الاقطار فان ما يشغله الجسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض
وعمق وهو مقسوم بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن واما على الثاني فواضح
لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود الجسم ما خوذة
في تعريف الخلاء واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير
جسم كانوا هم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقدار للجسم الذي في الخلاء لا للخلا
نفسه قلنا لبطلانه لان القطر الآخذ من اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية

التی یقابلها من الحائط المقابل للاخر اللذین یتوسطهما الخلاء لیس فی ابعاد الجسم المفروض
فیه ما یساویه ولما ابطل کون البعد المفطور عدما اراد ان یبطل کونه امتدادا کما ذکر فقال
ثم اذا حصل فی الخلاء ای المفسر بالامتداد جسم فیصیر الابعاد ای ابعاد الجسم والخلاء
بعدا واحدا ویتداخل بحیث یلقی کل واحد کل الاخر حتی یصیر مقدار مجموعهما
کمقدار احدهما من غیر زیادة علیه البتة وهو محال فان کل عاقل یحکم ببدیهة عقله
ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لابد وان یکون مجموعهما عشرین ذراعا والیه
اشار بقوله وکیف لا یستحیل ان یجتمع مقداران ولا یکون مجموع الاثنین اکبر من احدهما
ای لابد من جهة المقدار وفی بعض النسخ اکثر من احدهما ای من جهة العدد والمراد
ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدار به التی هی من الکم المتصل واعتبار الوحدة
التی هی مقومة للکم المنفصل الذی هو العدد وکما ان البدیهة حاکمة ان المقدار الحاصل
من مجموع مقدارین لابد من المقدار الذی هو لاحدهما وکذلک هی حاکمة ان انضمام
المقادیر بعضها الی بعض یحصل به زیادة فی الکم المتصل فلا یصیر المقداران مقدارا واحدا
الا اذا عدما وحصل ثالث ولیس ذلک بصیرورة الاثنین واحدا علی الحقیقة

حکومة ومن الغلط الواقع بسبب تغییر الاصطلاح عند توجه النقض ما قیل
ان النفس لا تنعدم اذ لیس فیها قوة ان تنعدم وفعل ان یبقی لانها موجودة بالفعل
وهی جوهر وهذه الحجة لا تختص بالنفس بل هی دالة علی ان کل بسیط لا قابل له
کالهیولی والعقل فهو لا یعدم وتقریرها فی النفس ان کل موجود من شانه ان
یبطل بسبب ما فقبل بطلانه فیه فعل ان یبقی وله قوة ان یبطل وکل شئ یبقی وله قوة
ان یبطل فله ایضا قوة ان یبقی لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها

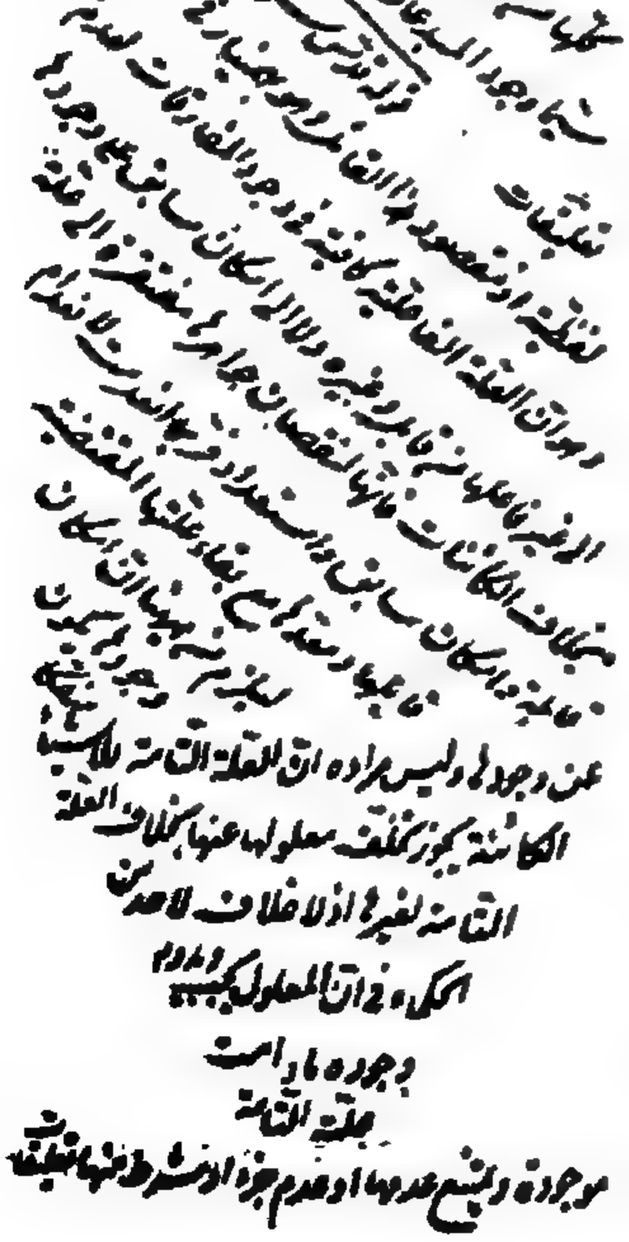
فوله قدس سره لانها موجودة الخ
بالفعل
ای وجدانیة اثبتها
فیه لانسلم ان المفسر
لجواز ان یکون لها هیولی وصورة
مخالفتان لهیولی الاجسام وصورها فیکفی
ظرف الف والیها لاجل ذاتها التی بها فیها
قوة ان یبقی وبطل لاکسب صورتها التی بها فعل
بالقوة
فی النفس ای النفس
ای الفرق بان
فی النفس ای النفس
ای الفرق بان
ای النفس
ای النفس
ای النفس

كان لها هذه الاحوال الثلث لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي
ان النفس وحدانيته الذات لبساطتها وهي بالفعل من جهة ذاتها والشيء الواحد لا يكون
فعلا في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء
ولكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها
اما الاول فلبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان
في ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو كان
كذلك لاجتمع الوجود والعدم في المحل الذي هو النفس عند خروج الفناء من
القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة في حالة واحدة وهو محال واما الثاني
فلانتزاع القابل لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون في حامل له فيه قوة وجوده
وقوة عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك في محالها هذا تقرير هذا البرهان
على الوجه المشهور المذكور في الكتب وتقريره على الوجه الذي ذكره هو ان النفس
لا تنعدم والا لكان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج
العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو محال فاورد عليهم اي على المشائين
والمورد منهم ايضا ان للمفارقات حكمنم بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن
الكون ممكن اللاكون ففيه اي في ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا يبقى فللعقول
قوة وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان
كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان واجاب بعضهم اي بعض المشائين
بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على علتها حتى لو فرض عدم
العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم في نفسها اي بخلاف ما نحن فيه من الكائنات
الفاسدات

قوله رده اجاب بعضهم بان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة مع علتها الخ قد علمت فيما سبق ان احكام الوجود غير احكام الهيئة في اكثر الامور فمعنى الامكان الذاتي التقسيم للوجوب والامتناع بالحقيقة من احكام الماهية دون الوجود الثابت لها بالوجود فالمفارقات لما تقرر فيها ان الوجود زائد على الماهية فهي في نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا تقتضي الوجود ولا العدم فهي في انفسها ممكنات لجواز ان تكون موجودة ولجواز ان تكون معدومة وهذا معنى امكان الماهية وهذا الامكان لا ينافي وجودها بالفعل لان الوجود الذي هو صفة الماهية بعد الجعل التام لا يقتضي الوجود ولا العدم بل يجوز الامران لذاتها لكن لما كان الوجود صفة كمالية لها كان الجعل التام يقتضي وجودها بالفعل فالمفارقات بالنظر الى ذواتها ممكنة وبالنظر الى علتها واجبة وهذا معنى ما قيل ان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالامكان الذي هو صفة الوجود لا ينافي الوجوب الذي هو صفة الوجود بل يجامعه وانما ينافي الامكان الذي هو صفة الوجود والعدم معا فقول بعضهم ان معنى الامكان في المفارقات هو انها متوقفة على علتها يكفي فيه الامكان الذي هو صفة الوجود وفيه اشارة ايضا الى ان العقول المفارقة وجودات صرفة لا ماهية لها فالامكان لها لا ان لا يكون بالمعنى المقابل للوجوب والامتناع من عوارض الهيئة دون الوجود والتفاوت بينها وبين الاول تعالى بالقوة والفعل ذاتا الذي بينهما في التفاوت فبالشدة والضعف بالنقص والكمال الوجودي الذي هو صفة الوجود وهو

الفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيها ما ذكرناه فى المفارقات لانها يمكن ان يعدم
جوهرها
مع بقاء عللها بقاء يعرض فى جوهرها وهذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها
على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها فى نفسها وهو لا يكفى
الخاص الموصوف به جميع الموجودات ما عدا الواجب هو يقع على جميع الممكنات
بمعنى واحد دائمة كانت او غير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف يفسر الامكان
اى فى المفارقات عند توجه الاشكال بما يمنع الامكان وفى العنصريات بغيره
بعد تساويها فى الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب لغيره
اى سواء كان من المفارقات او العنصريات ممكن فى نفسه وامكانه فى نفسه مستفاد
على وجوب لغيره بعد ما عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا يستحق الوجود
بذاتها كغيرها من الفاسدات ثم العجب انه اى للمجيب على ما نقلنا عنه قال ان
الكائنات الفاسدات بنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا هكذا اعم
وذلك مح فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اى البسيطة فى المفارقات
فبما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التى للكائنات
الفاسدات لدام المعلول لكنها لا تدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة
عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اى من الموانع مع ان استعداد المحل
وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا تنعدم اى الكائنات الفاسدات الا
لانعدام جزء من العلة لا لتغاير فى جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك
لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة والاصلح له اى للمجيب ان كان
يذكر بدل العلة مطلقا فى قوله الكائنات الفاسدات بنعدم مع بقاء عللها

قوله ره فان توقفها على العلة ولزوم
الخ هذا الكلة
اذا كان المنظور اليه
حال المهية حسب نفس الامر
او حسب الاعتبار وانما اذا كان المنظور
اليه نفس الوجود الفائض منها على ما نبه
القوم من ان الشمس والشمع من السراج خلا حيثية فيه غير
حيثية الارتباط بها على التمام غير كذلك شيء من العدم
بينها تعليقات



العلة

العلة الفياضة من المفارقات فان الكائنات بتعدم مع بقاء علتها المفارقة لكن

انتفائها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة اى البعض الذى هو غير العلة

العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها من العلل غير العلة العقلية التى

لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد تحل استحالة عدمها مع بقاء

علتها العقلية بل دامت بدوامها قال فى المطارحات واصلح ما ههنا

ان القوة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى هو قسيم ضرورى

الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغير الدائم

بل هذه القوة هى القوة الاستعدادية التى لا يجتمع مع وجود الشئ والامور

الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى للمجيب

ان يقول الامكان اى القوة المذكورة فى حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التى

هى الاستعداد القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لان

يجد اصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات لدفع الاشكال فانه

لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض

التنبيه على جهة الغلط فان قيل سلمنا ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا نسلم

فى ان النفس الناطقة لها استعداد فى المادة المرتجة لوجودها على عدمها

باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدء المفارق فى

المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها فى المادة ايضا فتعدم

وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها

والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان

الامكان
يطلق بمعنى واحد
على الكائن والمبدع لكن
الفرق بين الحوادث والمبدعات
فى كون العروض المختلفين المحوج احدهما الى
جاعل غير المهية وهو العروض للموجود بحسب الواقع
دون
الآخر وهو العروض
كما ان اختيار احد الضدين لا يستمر العقل فقط
بل الوصف كما شرنا اليه ان الموصوف بالامكان
فى المفارقات انما هى المهية بحيث لو فرض
فرض لها صقع الامكان فانها بحسب اقتضاء العقل
ماهوة فى نفسها وكون المهية ماهوة مع قطع النظر عن
وجودها وان كانت من حيث هى هى ليست الا هى
لكن اتصافها بالامكان عند ذلك لا يوجب اتصافها بها فى نفس
الامر لانها اوسع من ذلك بل يوجب اتصافها بها فى نفس
الامر فى الجملة وسع من ذلك بل

الحدوث واذا كان البدن شرطا فى وجود النفس فيجب صحة انعدام المشروط عند
فقدان الشرط قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد
بذلك المزاج لان يكون له كمال الجوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر
المباين الذات كمالا له الا اذا كان فى نفسه موجودا والا لا يكون موجود الغيره
ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذى به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر
المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا فى ذلك الكمال
واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كمالا للبدن
بطلان الجوهر فى نفسه فان كون الشئ ليس بموجود لشئ آخر لا يقتضى بمجرد مفهومه
ان يكون مسلوب الوجود فى نفسه الا ترى ان كون الفرس لك يلزم ان يكون
له كون فى نفسه ولا يلزم من لا كونه لك لا كونه فى نفسه بل ان اقتضى ذلك
اقتضاه لسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون فى نفسه موجودا
ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون فى ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه فى نفسه هو وجوده
وعدمه فى حامله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفى فى انتفائه انتفائه عن غيره وان كان
يكفى فى ثبوته ثبوته لغيره ولان الشئ ما لم يجب عدمه امتنع بذاته وهو الممتنع او بغيره
وهو الممكن لا يعدمه لنفس لا ستعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد
البدن لا يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا تستعدم به وقد قيل البدن شبكة تقنص
بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع فى الوجود بواسطة الشبكة
لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها ولا مدخل
لمرجح وجودها عنه فى وقت دون آخر فى ذلك اذ لا يلزم من كون الشئ لا مدخل

بعضها بالبعض الى مبدء هو مبدء
جميع ذلك
البارى ثم لاح
لنا بواسطة انتهائه بدرك
المعقولات وانتهائه بدرك ذاتها
ان لها قوة غير بدنية مفارقة ولاح لنا
بكونها مفارقة مفارقة النفس وعرفنا بواسطة
مفارقتها كونها باقية وحيث رأينا هذه الآثار
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن او زال
عنه ما كان البدن معه محلا يحتاج الى حدوث
النفس اعنى الهيئة المخصوصة فبقى البدن
محلا للامكان فى الصورة
المقارنة به وزوال
ذلك لا ينبغى
عنه
فقط وامتنع ان يكون محالا لف ذلك البدء من حيث
ذات مباين
فكون البدن مع تلك
لم يجز ان يكون هى بعينها صورة او مبدء صورة لان من
الحدوث اذا حدث فلا بد بعده من بقاء ما
فصورة ما لم يبق فان لم يبق لم يجز
الذى كان شرطا فى حدوث صورة ما حدوث
بسبب البدن لم يوجب استحالة
بين ذلك الصورة وبين ذلك وما الموقوف
معلول فانه يقتضى وجود جميع حدود ذلك
فى وجود
فى العلل بشرط بقاء
ان البدن باستعداده يستدعى
بالذات صورة متقارنة او قوة بالقوة
الصور تفاض من المبدء الفياض لوجودها
عنه الاولى وزال الزوال
جميعا واذا بطل استعداده زال

في وجود امر ان يكون لاشقائه مدخل في اشقائه واعتبر بالة النجار فان لها مدخلا
في وجود الكرسي ويبقى الالة مع بقاء الكرسي لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء
فكذا البدن اذا استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس
ومن جملة المراوغات اي الحيل المغالطية في دفع الاشكال هو ان الوحدة انما توجب
تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها العلة فوجب الوجود
في الانتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته
هف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه في الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه
بان يقال مثلا ان واجب تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره وان امكن
فلحوقه بالعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا محال فقولهم ان الوحدة تجب
الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفي غيره ايجابية وهي مبدء العدد والعدد
الوحدة والوجود والشيء كونه بحيث اذا اطلق بالاشتراك على شيئين اصدق انتزاع شيء
شيء وجودي وكذا مبدئيته ولقائل ان يقول هذه الوحدة التي هي مبدء العدد
يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول
وثالثه كذا اي العقل الثاني ورابعه كذا اي العقل الثالث فقد وصفناه بالوحدة
التي هي مبدء العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك
الا عند اروتغيير الاصطلاح وهو ان الوحدة في الواجب بمعنى وفي الممكن
باخر وهذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة بل الحق اي في الجواب ان يقال هذا
الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التي يعرض لها العموم لها صورة في الاعيان
ولا تكون لازمة معلولة لكل واحد من الجزئيات كالجسمية او الهيولى التي لها تحقق
في الاعيان فان تخصصها بالمادة او السماوية لو كان لذاتها ما صح وجود جسمية
او هيولى

Marginal notes in Persian/Arabic script

او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلابد من مخصص وعلة للتخصيص في
الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء جسمية
او هيولى وتبدل صور واعراض عليهما اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان
وكانت لا زمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها
واحيا ولا لحوقه بها ممكنا لان الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة في
الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا ترى ان الجوهر والعرض
يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبيعة امكان الوجود تخصصها باحد جزئيات
الجوهر والاعراض ولا كون لحوقها به ممكنا بل هو لازم اعتباري لكل واحد يجوز ان يكون
لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال
واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية
ولكونها كذلك لم ينتصر في تخصصها الى علة بل هي لازم لكل ماهية اعتبرها العقل
غير منقسمة **حكومة** ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكان قول
الشائين في ابطال امثال افلاطن وحقيقتها يظهر بما اقول وهو انه ذهب الى ان
لكل نوع من الانواع الجزئية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة
نورية قائمة بذاتها لا في اين هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية
الجسمانية وهذه كاصنام لها اي اظلال ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه فتلك
الصور النورية هي المسميات بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون
اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة اليها ولو نظر الى ان من شان
المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف

العقول العشرة اي جاعلها ظاهرا عليها ذا عناية
بها وهي العقول العرضية التي هي بادي الاقسام
لكون كل منها في آخر سلسلة طولية من
العقول العالية وهي كثيرة
العدد جدا بحسب كثرة
الانواع الجسمانية
فيكون بعقل
نوع من انواع الجسمانيات مثل الانسان سببا فاعليا
بكون مثال الانسان
في المادة التي توجد فيها شخص
الصورة النازلة بعد
نظير هذه الانواع الانسانية
فعقل يسمى بشرط الكل الطبيعي من حيث هو
نازلة تشخص الانسان من اول ما يتشخص
تمام البشر جميعا بكل
ما يروح القوة التي ذكرناها في
العقل الذي هو مثال الشيء
الذي هو مثال الشيء
الذي هو مثال الشيء

من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وامثلها بالذهن كانت الصور النوعية
المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا
يلى لان هذا بالنسبة الى ما فى نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع فى الشهوات
ولا مشاحة فى الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة الانسانية
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ منها بشارکها
فى الحقيقة فى المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها
فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء
المحل فلا يستغنى شئ منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قائل الستم
اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود
فى الاعيان ووجود فى الاذهان فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهر نية فى الذهن
وهى عرض جاز ان يكون فى العالم العقلى الماهيات قائمة بذاتها لان الحقائق
النورية الاصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها بمقتضى الاستغناء عن القيام بالغير
لانها ليست كمال الغير فيقوم بروحها اصنام فى هذا العالم لا يقوم بذاتها
لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النورية ولقوله فانها كمال لغيرها وهو
الاجسام المنطبعة هى فيها وليس لها كمال للمهيات العقلية كما ان مثل المهيات
الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول تحصل فى الذهن
ولا يكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما
للمهيات الخارجة حتى يقوم بذاتها فى مثاله وهو الصور الجوهرية الذهنية لقيامها
بالذهن وكما انه لو يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام الصور

هذا معاند على ان الذى ضعوه من مذهب افلاطن ٢

للصورة فى حقيقة ... ان يكون ... ان يكون ... ان يكون

النورية بذاتها فى مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كونها
المنطبعة مثال المجرد اما اذا كان بالعكس على ما بدأ عليه تسمية المجرد بالمثل
فلنا كذلك لانه لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام المنطبعة بالغير فى مثاله وهو
الصور النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال فى الصور الذهنية
اضعف من الممثل وفى المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض يحصل من حيث
انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال فى الممثل ثم اى بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات
مهية مفتقرة الى المحل دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم
حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وفى واجب الوجود
نفسه وفى غيره عارض له زائد على المهية فيقول لكم القائل استغناء الوجود
عن ماهية يضاف اليها ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر
زائد على الوجود فى واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم اذ ليس ثمة الا الوجود
البحت ويلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود اذ تركبه من الوجود والامر الزائد
عليه المقتضى لاستغناء ذلك الوجود عن مهية يضاف اليها وقد بين انه محال
وليس اى استغناء وجود الواجب عن مهية يقوم بها الكون اى لكون ذلك الوجود
غير معلول فان عدم احتياجه الى علة اى استغنائه عن مهية يقوم بها انما كان
لكونه واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة اى بالاستغناء عنها
حتى يعود معنى كونه واجبا الى كونه غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير
وانما لا يجوز لان الوجوب علة الاستغناء على ما قال فانه انما استغنى عن العلة
لوجوبه والعلة لا يفسر بالمعلول ثم اى بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود
ولا الزائد

ولا الزائد ولا لكونه غير معلول لو ذهبت الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على
وجوده فقد تكثر اى في وجوده والتكثر ممتنع في حقه تم وعاد الكلام الى وجوب الزائد
على الوجود الذي هو صفة للموجود وان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود
وللزمه فليكن كذا في جميع الموجودات والا يكون اى وجوبه لعلة وهو محال في
الواجب لذاته وان كان لنفس الوجود فالاشكال منوجه فيقال انا استغنائه ان
كان لعين الوجود ففي الجميع ينبغي ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كمالية وجوده
وتمامية وتاكده وكما ان كون هذا الشئ اشد اسودية من غيره ليس بامر زائد على
الاسودية بل الكمال في نفس السواد غير زائد عليه فكذا الوجود الواجب يمتاز
عن الوجود الممكن لتاكده وتمامية فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات
تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل وتقص محوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره
فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية اى المثل الافلاطونية
تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير
لزوم اشكال **قاعدة** يجوز ان يكون للشئ البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض
العقول الصادرة عن جملة منها على ما سيتلى عليك واخطاء من منع ان يكون
لعلة الشئ اى البسيط جزء ان معللا بالحكم اى الشئ اذا كان وحدانيا ان يجب
بكليته الى كل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالاخر او
لا يكون لاحدهما اى لشئ منهما يعني لكل واحد منهما باعتبار افراده اثر فيه بوجه فليس
اى كل واحد منهما بجزء للعلة اذ ليس بكليهما اثر فالعلة غير مجموعهما او كان لكل
واحد منهما فيه اى في شئ منه اثر فهو مركب لا وحداني والغلط فيه انما بنشاء

فقدان نقوش الة هناك حتى وذلك لان في الات
كلمة فاعلة
محولة على حيوة
فهي لا محالة نفس واحدى
ان يكون هذه الكلمة في الثبات
التي في العالم الاعلى وهو الثبات الاول
الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وهذه كثيرة متعلقة
جزئية فهو الثبات الاول الحق والذي هو نائب
فلم لذلك الثبات
فقالوا لو
فلم يجز فاثبات
فلم يجز فاثبات
الاول وان يكون
الغير ان قلت هناك
فاعلم
الجهات وامر العالم واحد الا بحسب
والكثرة اى النقص فالعلول المفصول عن
فلم
الا بشئ وذكر واحد
بالعقل والحيوة المتينة والوجود والحركة والسكون
الامكان والوجوب غير ان ذلك
العقل ليس هو كعقل واحد
سفر الكثرة عقل
فيه جميع
العقول كلها بسائط وكل واحد من العقول فهو كثير على قدر
كثرة العقول واكثرها فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى
فاصوره كثيرة وان كانت الحيوانات كلها فيه اقول
مراده ان هذه الحيوانات يجب ان يكون تصور العقول
للبادي العالية موجودة في العالم الاعلى والوجود بها
وجود صور مع قطع النظر عن ذواتها والتغاير من هذه الوجوه

من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اى منفردا فيه اثر اى بوجه فلا يكون كل واحد

جزءا اى من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشئ الوحدانى لا اثر له

اى بوجه بنفسه اى منفردا عن الآخر فيما يتعلق بذلك الشئ وفى اكثر النسخ لا اثر

لها بنفسها فكان الجزء الكتسى الثابت من الاضافة الى العلة بل المجموع له اثر واحد

لا ان لكل واحد فيه اثرا اى بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون

للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل

من اجزاء العشرة عشرا ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس

المعلول الوحدانى وكما ان جزء العلة التى هى اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء

المعلول ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول فكذلك الاجزاء التى من نوع واحد

اى التى تكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون

المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا ترك الف من الناس شيئا من الانتقال حركة

مضبوطة بزمانها ومسافتها وليكن حركوه فى ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا

لا يلزم ان يقدر واحد اى منهم على تحريك ذلك الثقيل جزء من تلك الحركة هو

عشرة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد

مع تاثيره عند الانضمام الى الباقى علم منه ان وجود الواحد الذى هو جزء العلة

كعدمه عند الانفراد واثر لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك

عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب المرجوح

مستدلا عليه بما خطر فيه قائله فى هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الذى

اظهر ورود المنع عليه قائلا لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل

فى ان يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة

صار الفعل
صار اوسبنا آخر
صار اوكلما سكنت احيوة الى
من الحيوان وكلما سكنت
السفر صار اخبارنا حسب ازدياد السفر ضعفت وخفت بعض
اجزاء بنيته كلما سكنت الى السفر ضعفت وخفت بعض
زاد على بقاء الحالة فخرشت بعض اجزاء الحيوان ازداد
ضعفا فازداد الفعل
احتمال الانقاص

فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن
قوة كما
لبعض الحيوان
اطفار ولبعضه مخالب
ولبعضه قرون ولبعضه انياب
على كون نقصان قوة الحيوانية فيه اتاحت
ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع
اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس
فاجاب
بانا نعلم انه لا
والكذلك ازان
التى كانت فيها الى ان يبلغ العالم
والعقل لان ذلك العالم كان
ما ورد ابرادها
اعتبار
اعتبار كونه مجموعه اعتبار كونه
آحادا وهو ايضا لا
واحد
ان يكون لكل واحد منها اثر والا فلا يكون للمجموع
اثر اصلا
لان الاحاد لا
الاحاد دون الا
فانه لم
لكن النقطيس
ثم ان الاثر
واحد بالنوع
فثبت ان علة
والكان
بجتمعون بالعرض
جماعة
انه لو

واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شئ من
المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشئ منها تاثير
في شئ منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن
مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان
بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت
قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة
لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله
ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل
بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بجملا
ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم
وحادث ويكون الحادث منهما شرطا لعدم بعد وجوده في وجود الحادث
المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة
معا ولها ترتيب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث
مركبا والا كان علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي
هو الغرض الاصلي من هذه المباحث هذا حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا
واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه
بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض
لان الفرض عدم استقلاله بالتاثير وانما يخالفه الاستقلال بالتاثير او ملزومه
لا التاثير في كل المعلول لانه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يؤثر

الشئ فی کل المعلول ولا یکون مستقلا بالتاثیر بل یکون تاثیره فیه متوقفا علی
غیر کما سبق فی المثال المذکور لتحریک الثقیل هذا اذا کان المراد من التاثیر فی قوله
وان کان له تاثیر مطلق التاثیر علی ما یشعر به قوله تاثیر وان کان المراد منه تاثیر المستقل
علی ما یدل علیه قوله فی شئ منه لا فی کله لانه خلاف الفرض والمخالف للفرض هو تاثیر
المستقل فی الکل لا مطلق التاثیر فیه فنسلم هذه المقدمة وبقوله نقول لا نسلم انه ان لم یحصل
للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقیت مثل ما کانت اذ لا یلزم من انتفاء امر
زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثیرها کالاجتماع فیما نحن فیه وعلی هذا
لا یبقی الاجزاء مثل ما کانت ولا الکل غیر مؤثر بل یکون مؤثرا لحصول شرط تاثیره
واما الثانی فلانه لو صح ما ذکره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوری من کل حادث
مرکب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان کان بسیطا فهو المطلوب وان
کان مرکبا عاد الکلام ولا یتسلسل لاستحالته لانتهاء اجزاء الشئ بل ینتهی الی ما هو
بسیط واذا کان حادث ما بسیطا فلو صح ما ذکره لزم من بساطته بساطة علته
ومن حدوثه حدوثها ویلزم التسلسل الممتنع علی ما عرفت واما الثالث فبان نقول
ما ذکرتم وان دل علی امتناع صدور البسیط عن المرکب فعندنا ما یدل علی جوازه
لانه اذا ثبت حادث بسیط بما عرفت من الطریق فنقول لا بد من انتهاء علله الی
ما هو مرکب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غیر مرة وهذه الفوائد کلها من نتائج طبع
من تتوج بذکره الکتاب ادام الله ظله وکثر فی الملوک الافاضل مثله واذا بطل
امتناع صدور البسیط عن المرکب بطل جمیع ما ابتنی علیه الی قدم النفس لان القدح
فی الاصل یسری الی الفرع والغرض من ایراده انه لا عتراف بصحتها کان منتجا بهما

٢٥٨ اى بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب وبالبرهان عليه حتى ادعاهما لنفسه
وقال انى ما سبقت اليها وهو على ما قيل ومن العجائب انه لا يشترى وصع الكساد
يخان فيه ويسرق ومما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل ولكن لا يقبل الحركة فرضا
فانه ان قبلها فنفرض ان قوة ما حركته زمانا او مسافة ولكن فى ساعة عشرة اذرع
مثلا وحركت ذا ميل ولكن ب فى مثل ثلث المشى فلا بد وان يكون تحريكه
اى تحريك عديم الميل فى زمان قصر اى من زمان تحريك ذى الميل ولكن عينا
والا لكانت الحركة مع العائق كمى لا معه فنفرض بقدر ما نقص من زمان تحريك
ذى الميل زمان عديمه جسما اخر ينقص ميله عن ذى الميل المذكور ولكن ج و
ميله نصف ميل ب فتحرك اى ج مثل ثلث القوة فى مثل مسافته وهى الاذرع
العشرة فلا شك انه ينقص زمان حركته اى عن زمان حركة ب بقدر نقصان
ميله اى النصف لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين فكون زمان ج ساعة كزمان
عديم الميل فنساوى حركته حركة عديم الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع فى ساعة
وهو محال لاستحالة ان يكون الحركة مع العائق كمى لا معه لا يقال لا نسلم وجود ميلين
على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوزه سلمنا لكن الحركة
من حيث هى حركة يستدعى قدرا من الزمان ويستدعى من جهة الميل قدرا
آخر منه واذ ذاك فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين سلمناه لكن
المحال انما لزم من مجموع الامور المفروضة لا من تجرد جسم عديم الميل سلمناه ولكن
الحجة بعد تسليم ما فيها انما تدل على وجود عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم
ان الميل فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل

اذا ضعف جدا لم یکن له تاثیر البتة فکان وجوده کعدمه وتمام تقریره انه لا یلزم
ان یکون تاثیر الجزء جزءا من تاثیر الکل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرا مثلا عشرة
اذرع مثلا لا یلزم ان یرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا یحرکه حتی یکون وجوده
منفردا بالنسبة الی فعل کعدمه لان تاثیره مشروط بالانضمام کذلک المیل القوی
اذا کان مؤثرا فی الممانعة فلا یلزم ان یکون جزء ذلک المیل مؤثرا فی تلک الممانعة
جزءا من ممانعة الکل وعلی هذا فاذا اقتضی المیل القوی زمانا لا یلزم ان یقتضی
الضعیف زمانا نسبته الی زمان القوی کنسبة الضعیف الی القوی لجواز ان یکون
تاثیر الضعیف فی ممانعة ما یمانعه الکل مشروطا بانضمامه الی ما زاد علیه فی القوی
ودون الانضمام یکون فی حکم عدم المیل کما سبق من المثال والی هذا اشار بقوله
فلقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون المیل الضعیف الذی هو جزء لمیل آخر و
لا نسبة له الی کله معتبرة لا یقتدر علی ممانعة ما یمانعه الکل فیکون فی حکم عدم المیل
علی سیاق المثال المذکور فی تحریک الثقیل لانا نجیب عن الاول ان میل نصف
الجسم نصف میل کله وکما ان الاجسام لا ینتهی فی الانقسام الی ما لا یقبل القسمة
ولا فی الازدیاد الی ما لا یحتمل الزیادة علیه الا ان یکون ذلک لمانع خارج عن
طبیعة الجسمیة فکذلک المیل فی تنقصه وازدیاده وعن الثانی بان الحرکة
من حیث هی حرکة وان کانت مستدعیة للزمان الا انه لا یتعین ذلک الزمان
الا لمخصص فان الحرکة المطلقة یستدعی زمانا مطلقا والحرکة المعینة یستدعی
زمانا معینا فالمخصص للحرکة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوی فیما عدا
المیل فلم یبق مخصص للزمان الا المیل وعن الثالث ان کل واحد من تلک القوی

قوله والعجب ان هذه الحجة الخ ليس العجب الا من الشيخ قدس سره حيث زعم ان الحجة الافلاك طبيعة خاصة غير قوتها المحركة التي هي انما نفسها بعينها او قوة سارية فيها من النفس وليس للجسم بما هو جسم تحصل خارجي الا بعد تصوره بصورة نوعية هي تمام حقيقته وليس الفلك كذلك فان النفس الفلكية بسيطة والفلك مركب من الهيولى والصورة وايضا النفس عليها انما تكون بتوسط الفلك فهي متأخرة عنه بالوجود والفلك متأخر عن قوته المحركة بالوجود فقوته المحركة متأخرة عن النفس بمراتب فكيف يكون الفلك قبل نفسه المحركة سببا ذاتيا وسببا بعيدا من نفسه فيه سببا آخر ويلزم منه المحال الزمه الخ

اذا كان واقعا فليس المحل الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان التقدير فرض الشيء فيما عدا الميل فلم يبق التفاوت في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان في مقابلته الميل بهذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيراته لا ان يكون هو هي نفسها او يمكن ان يزال عنه التاثر حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر فلا ميل لا حيث لا مدافعة وممانعة محسوسة فاثر قد لا يحس به مع وجوده لضعفه كما في نبته ونحوها واذا لم يحس القاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا امنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا معاوقا للميل النفساني فقال والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي وذلك لقوله والمستدير اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها او به من غيره من باقي الاوضاع واذا تساوت الاوضاع تساوت هيولى اجرامها اليها ولا مدافعة عند الاستواء واذ لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لما تساوت اوضاعه لبقيانها اذ كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع

متساوية

متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصي كالحرارة المعينة مثلا
علتان اي تامتان مستقلتان بالتاثير فان كان لكل واحد مدخل في وجوده
فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدها اي فقط مدخل فالعلة
احدهما والامر العام اي الكلي يجوز ان يكون له علل لا يعني ان الحرارة الكلية
يوجد في الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا يعني ان الوجود
في الاعيان الذي لا بد ان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالته بل يعني
ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع الجزئيات الكلي حتى يتوقف عليه
بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا اي الكلية
فانها قد توجيها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجيها الشعاع والحركة
وذلك لجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع وههنا حكومة
في بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها ينتفع بها فيما بعد من الابحاث
العقلية المهمة للمتالهين من الحكماء **حكومة** ظن بعض الناس اي من الحكما
ان الشعاع جسم اي لطيف نوراني ينفصل عن المضئ ويتصل بالمستضئ
معه حرارة لازمة وهي سبب للتسخين وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سد
الكوة بغتة اي دفعة لئلا يقال انه يخرج قبل السد لو كان بالتدريج ما كان يغيب
اي بعدم ذلك الجسم النوراني بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان
جوهر قائم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرورا صبعنا
بما بين الشمس وبينه معدما له وهو بديهي البطلان فان قيل بقيت اي في البيت
بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة قرا الضوء بها فسلم اي لقائل بهذا الجواز

جسمها غير ضوئها ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضئ في القابل المقابل بلا حائل

ومنه ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من القلب كالجبال والماء كان من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة في حائط الى خلف اشد تما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع من المياه اشد تما من الجبال ولنقص جرم الشمس اذا فارقها اى الجسم الشعاعي يسيرا يسيرا الى ان يفنى ويضمحل في الادوار الغير المتناهية لتناهي جرمها وما حصل اى الشعاع الاعلى دوابا قائمة في جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة انما يكون الى جهة المركز على سمت مستقيم يقوم عمودا على السطح الذي يماس كرة الارض على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب الطرق الى المركز لا على ما يرى جهات مختلفة وعلى خطوط غير قائمة فان جسما واحدا بطبعه لا يتحرك الى جهات مختلفة مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها فيضئ ارض البيت وجدرانه وسقفه ولتراكم اضواء سرج كثيرة حتى صار غلظا ذا عمق وكلما ازداد اعداد المضئ ازداد عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان امنع لما وراءه عن الرؤية لان الضوء مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو ممنع من ابصار ما وراءه للزوم كونه كثيف الامتناع رؤية الشفيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما وراءه اظهر للبصر وانابطا جسمية الشعاع فليس بما ينتقل من الشمس او من محل اى اخر كغيرها من المنيرات الى محل كالمستنيرات بل هو هيئة اى عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرائط والمفيض لهذه الهيئة المبصرة اعني الشعاع وكذا غيره من الملكات الحسية من المسموعة والمذوقة والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة والعقل المفارق فان جميعها انما يحصل

في قوانا

في افراده لا بوجب الفصل به وخروجه
الى نوع آخر
مباين له تعليقات
قوله فليس بما ينقدح من الشعاع
دفع لما قد لو كان عرضا لكان انتقاله
المنير الا استنير انتقال عرض وانتقال العرض
مطلقا محال كما سبق واعلم ان ههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهي ان الاعراض
فوجود الاعراض
فوجودها
بالموضوع
بالموضوع
بالموضوع

فى فوانا من واهب الصور والآلات والشروط التى يحصل عندها الادراك فى متعلقاته
لافاضة فيض انصور علينا ولولا الفصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى توسط
هذه الاشياء بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدنا اياها ابدا ودونها كما هو الحال
فى النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل اى من محل الى محل لاستحالة الانتقال
على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا وعلتها اى علة هذه الهيئة
وهى المعدة لما عرفت انفعالا انفعالية لانه واهب الصور ولا القابلية لانها
الاجسام ذوات
الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك
الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود
الاشباح القابلة لها من العقل المفارق ايضا ويلازمان ادلو كان حصول الاشعة
من التيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يقتض
الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية لين بانتقال
ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا على ذكرك فانك ستنفع به فى قسم الانوار
فاذن العلة المعدة للشعاع هى المضئ بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى ان
حصولها المضئ علة معدة لحصولها فى المستضئ بالواسطة المذكورة والضوء
والنور والشعاع باتى عبارة شئت كال محسوس لكل ما يستضئ به وظن ان
الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده بل سواد لا
وزرقة الازرق حصة ما من الشعاع الحاصل من التبر باختلاف الالوان
باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا الالوان معدودة
فى الظلمة لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة فى نفسها

اولات

عر عد ٢ اولان الظلمة ساترة لها وعائقة عن الابصار وليس اى عدم الرؤية بان اى لان
فان حروف الجر يحذف من ان وان قياسا الظلمة ساترة فانها عدمية على ما بين
اى من انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضئ على ما هو راى المشائين او
عدم الضوء مخصب على ما هو راى الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا وايضا
عن الابصار والا لما كان من قعد فى غار مظلم وفى خارجه جسم مستتر بذلك
الجسم فتعين ان يكون معدوما وهو ليس بشئ لجواز ان يكون عدم رؤية الالوان
لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئى ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط
رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده على وجود الضوء المتوقف
على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء وهو دور باطل لكون التوقف
تقدم لا وقف معية كما فى المتضايفين وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة
لحاسة البصر والشعاع كما لبثة ظهورها الا امر زائد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر
فى الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد فى الظلمة ووجد فى الشعاع فاللون
فلقائل ان يقول لهم اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة
لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه فى موضع المنع لانا لا نسلم
انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط ظهور
اللون ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع او توقف
الاشياء بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقائق والادلة
فى كل متلازمين وفى كل شرط ومشروط وله ايضا ان يقول لا نسلم ان حقيقة
اللون ما ذكرتم فان ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت

حقيقة لم يوجد ظهورها وان قبل الظهور بالفعل حقيقة اللون عنه ونقول
ان الشئ قد يكون مادّة ولا يكون ظاهرا بالفعل اما لعدم حضوره ظاهرا ولا
لآلة البصر او لعدم القصد او غيره والحق ان ظهور اللّون للبصر عند عدم المانع
ان اخذ داخلا في مفهوم اللّون مقوّما له فلا حصول لشئ من الالوان في الظلمة
لانا ما نرى ما فيها مع ان الظلمة ليست بما نعتد لما عرفت وان لم يؤخذ كذلك لم يلزم منه
الآن الضوء شرط في صحته كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل اللو

ويما يدلّ على ان الشعاع غير اللون ان اللون اما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور
اي للبصر او عن الظهور على جهة خاصة اي عن سواد او بياض ونحوهما من الالوان
لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كما للشمس ونحوها
من الكواكب غيرها ليس بنفس اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا غلب
على بعض الاشياء الشفّة الصقيلة كالشبّ وهي خرزات سود يضرب بها المثل
في السواد يغيب لونها الظهور يتحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس
بمجرد الظهور اي للبصر بل مع تخصص اي بسواد او بياض فاما ان يكون نسبة
الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما فان الظهور لا يزيد في الاعيان
على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية اي من انها لا تزيد على نفس السواد في الاعيان
فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوهما والظهور محمول عقلي فلا يكون ظهور
البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سو
وليس كذلك فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل نجد مشاهدة ان
الثلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج

فولد قدس سره فالاتم بياضا ينبغي ان يكون الخ كتب مرتبة من
الالوان مرتبة خاصة في الظهور ولها حالة مخصوصة في اللونية لامتزاج
نورها بظلمتها والضوء الواقع عليها هو غيرها بالعدد
وبهذا يلزم عدم كون اللون من افراد الضوء
تعليقات

ع ع ٣

الذى فى الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الامر
سوادا اذا وضعناه فى الظل والانقص فى الشعاع كان الانقص انورا والاشد
سوادا انقص نورا ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور
فان قيل الاتم بياضا وسوادا انما يكون اتم ظهورا لو لم يعارضهما معارض وهو
المدعى واللازم من لزوم ما اذا عارضهما شئ كما فى المثالين من الظل الذى لا يخلو عن
ظلمة فلا يلزم المدعى ولهذا اعنى ولمعارضة الظل للاتم بياضا وسوادا امتازت
الانورية عن الابيضية والاسودية واللون عن النور والى هذا اشار بقوله
وليس فى ذلك اى التمايز بين الانورية وبين الاسودية والابيضية من الظلمة
اى من جهة الظلمة وكونها سببا الا باعتبار كونه فى الظل وهو لا ينجو عنها قلنا
ذلك التمايز واقع فى الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص
الى الظل يصير الاتم اى سوادا انور مع بقاء اشدية اى فى السواد وكذا لو نقلنا
الاتم بياضا الى الشعاع يصير انور مع بقاء اشدية فى البياض ولما بقيت شدة
السوادية والبياضية مع الانورية تمايزت عنهما ودل على ان الابيضية والاسودية
غير الانورية واللون غير النور واما ان يكون الظهور اى ظهور السواد والبياض
للبصر فى الاعيان اى فى الخارج شيئا آخر غير السواد والبياض فهو المطلوب
فيتضح تما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون اى ظهوره لا وجوده
دونه اى دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق فى هذه
المسئلة وليست هذه المسئلة وهى ان الشعاع غير اللون من مهماتنا اى فى
المباحث الحكمية ولو كان الحق معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان يضرنا

اذ لا يبتنى عليها مسئلة مهمة **حكومة** ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم
الرياضية شيما اصحاب المناظر منها ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين بلاقى
المبصرات فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان
يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال
على الاعراض من محل الى اخر وان كان جسما فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه
اى قبض الشعاع الينا على وجه لا نبصر مع التحديق شيئا من الاشياء لا من المضيئات
ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة له
والا لكان حيوانا ذا شعور وادراك وكان الادراك له لا لنا وليس كذا وان كان يتحرك
بالطبع فانه يتحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات ولكان نفوذه
فى المائعات التى لها لون كالخل وماء ورد والدهن اولى من نفوذه فى الزجاجات
الصافية وذلك لكون النفوذ فى المائعات لينتها اسهل منه فى الزجاج الصلد
لكنه ليس اولى لانا نبصر ما فى الزجاجات دون ما فى المائعات الملونة لمنع لونها
عن رؤية ما فيها ولهذا فرضها ملونة ليمكنه نفى التالى اذ لو كانت صافية
غير ملونة لامكن رؤية ما فيها ولكان نفوذه فى الخزف ايضا اولى من الزجاج
لان مساماته اى مسام الخزف اكثر من مسام الزجاج ولما شوهد الكواكب الغير البينة
كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا مع بعد المسافة بينهما بل كان اى الابصار
يختلف على نسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعى الى القريب فى زمان اسرع من
وصوله الى البعيد ولكان الجرم اى جسم الشعاع يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها
مع انه لا حركة دفعية ولا خرق للافلاك وينبسط اى ولكان ينبسط دفعة واحدة

على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعي مع كون العين في غاية
واستحالته كاستحالة غيره من التوالي ظاهرة ولهذا قال وهذه كلها محالا
فالرؤية ليست بالشعاع وانما يتعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية بظهوره
لانها يكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال
بعض اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتاخرين ان الرؤية
انما هو انطباع صورة الشئ في الرطوبة الجليدية لان بانتقال الصورة منه اليها
لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست بخروج شئ من
البصر الى المبصر كذلك ليست بدخول شئ من المبصر في البصر بل بان يحصل الصورة
عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل ذلك
وليس الابصار بمجرد الانطباع للمذكور والا لرؤي الشئ الواحد شيئين لانطباعه
في جليدتي العينين بل بتادي التشنج في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة
الروح الذي فيهما وحي يحصل رؤية ذلك الشئ ولكن بشرط ان توسط جرم شفاف
وهو ذلك لا يحجب ما وراءه من الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجري
مجراه ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة
والملونة تتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض
كانه ينظر اليها وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين
وما ذاك الا لتكيف الالة بالضوء واللون اللذين هما المبصران بالذات ولا بد وان
يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورته فوقع عليهم

ای ورد علی اصحاب الانطباع اشکالات کلها تما اوردها اصحاب الشعاع علیهم
منها ان الجبل اذا رایناه مع عظمه وبعده انما نراه بالصورة ای المنطبعة فی الحدقة
والصورة ای لصورة الجبل فان کان هذا المقدار ای العظیم لها ای للصورة
المنطبعة فکیف حصل المقدار الکبیر فی حدقة صغیرة وان لم یکن للصورة
المنطبعة هذا المقدار العظیم لم نر الجبل عظیما لان عظم المرئی وصغره بحسب
عظم الصورة المنطبعة وصغرها اجاب البعض ای من اصحاب الانطباع عن هذا
الایراد وهو استبعاد حصول المقدار الکبیر فی الصغیر بان الرطوبة الجلیدیة
یقبل القسمة الی غیر النهایة کما بین فی الاجسام والجبل ایضا صورته قابلة للقسمة
الی غیر النهایة واذا اشترکا فی لا نهایة القسمة وتساویا فیها فیجوز ان یحصل ای المقدار
الکبیر فیها ای فی الحدقة الصغیرة وهذا باطل فان الجبل وان کان قابلا للقسمة
الی غیر النهایة وکذا العین الا ان مقدار الجبل اکثر من مقدار العین بما لا یتقارب کذا
کل جزء یفرض فی الجبل فی القسمة علی النسبة اکثر من اجزاء العین فکیف ینطبق المقدار
الکبیر علی الصغیر وهذا کما یقول قائل الجبل نفسه فشرة بندقة لتساویهما فی
قبول القسمة الی غیر النهایة وهو کلام فی غایة الرکة والسقوط وقال بعضهم ای بعض
القائلین بالانطباع لا نسلم ان الصورة المنطبعة ان لم یکن لها المقدار العظیم ای
الجبل عظیما وسنده قولهم ان النفس یستدل بالصورة ای المنطبعة وان کانت
اصغر من المرئی علی ان مقدار صورته هذا کم یکون اصل مقداره وهذا باطل
فان رویة المقدار الکبیر انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز
ان یکون فی مادة واحدة کمادة الجلیدیة فیما نحن فیه مقدار صغیرها واخر کبیر

هو مثال للغبرا ای شبح المبصر لكون المادة قابلة لها فالزمهم الخصم بان المقدار
الذى للجبل اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع اى لا ينضم بالفرض اجزاء ذلك الامتداد
بعضها مع بعض فى محل واحد اى جزء واحد من الجليدية فاثر لو كان كذا ما بقى
مشاهدة الترتيب اى بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق لانضمام
امتداداته واجتماعها فى اقل جزء من الجليدية واذ لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك
الامتداد فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء آخر من الجليدية فان
استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصور الامتدادية للجبل فلا يتصور مشاهدة
عظمه والتالى باطل لانا نشاهد عظمه وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار
الجليدية واستغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلها الجزاء وامتداد خرج عن حد
العين فلا يرى اى الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه فى الجليدية وهو بعض الجبل
ولا يكون اى المقدار الزائد على الجليدية فى محل وهو ظ ومن انصف تفطن بصعوبة
انطباع الشبح وهذه فائدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله على ما سيظهر فى قسم الالهيات
ان شاء الله تم **فائدة** فى حقيقة صور المرايا والمراد من المرآة كل صقيل
من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور يظهر عند
مقابلته لشتى الاشباح والمثل الروحانية للشئ المقابل ان الصورة وفى اكثر النسخ
اعلم ان الصورة ليست فى المرآة والا لما اختلفت رؤيتك للشئ فيها باختلاف
مواضع نظرك اليها اذ الهيئات الثابتة فى الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا
لها باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهى بعيدة
عن وجهك بذراع صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك وبين صورة

ای المرئیۃ فی المرآۃ مثلا لایخفی ھا عمق المرآۃ فلیست الصورۃ فیھا علی ان الصورۃ
لو کانت فیھا لکانت فی سطحھا الظاھر اذ ھو المصقول منھا ولیس کذا اذ لو کان
کذا لما اضافت المسافۃ الدنکورۃ اصلا ولیست ھی فی الھواء لانہ شفاف لایظھر
فیہ شئ ولا یقال ھذا الھواء الذی نحن فیہ وھو ما یحویہ کرۃ البخار التی بعد سطحھا عن
جمیع جوانب الارض سبعۃ عشر فرسخا علی ما حققناہ وبرھنا علیہ فی مؤلفاتنا فی علم
الھیئۃ کثیف ولھذا یقبل النور والظلمۃ ویحدث اللیل والنھار واذا جاز فیہ ظھور
النور والظلمۃ فلم لایجوز ظھور الصورۃ فیہ قلنا نحن نقطع بالبدیھۃ انا لو کنا فی
الھواء الشفاف وھو الخالی عن الھیئات اعنی ما فوق کرۃ البخار الذی لایقبل النور
والظلمۃ ولذلک لایکون ھناک ولا فی الافلاک نھار ولا لیل لکنا رایا الصورۃ
مع امتناع کونھا فی ذلک الھواء فان قلت لایلزم من امتناع کونھا فی ذلک الھواء
امتناع کونھا فی ھذا الھواء المفرق القادح قلت لایجوز ان یکون الصورۃ فی الھوی
مع انہ قد یری فی الھواء ما ھو اعظم منہ کالسماء ولیست ھی فی البصر اسبق
من انھا اکبر من الحدقۃ ولیست ھی صورتک بعینھا علی ان ینعکس الشعاع من المرآۃ
ای الی وجھک والی کل ما یری خلاف جھۃ المرآۃ کما ظنہ بعضھم وھم القائلون بالشعاع
فانا قد ابطلنا الشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان یقول سلمنا انک ابطلت
ان الابصار یکون بخروج الشعاع عن البصر ولکن لم لایجوز ان یحدث فی المرآۃ
من مقابلۃ النیر کیفیۃ نوریۃ یستنیر بھا المرآۃ ویحدث من تلک الکیفیۃ فیما وضع
من المرآۃ کوضع النیر منھا کیفیۃ اخری شعاعیۃ یستنیر بھا ذلک الشئ کما استنارت
المرآۃ بالکیفیۃ الاولی وھکذا یحدث عن کل کیفیۃ کیفیۃ اضعف مما قبلھا الی ان ینتھی

فلم لا يجوز ان يحدث في المرآة من نور البصر كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان هذا
النور يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية
كيفية اخرى نورية في مقابل المرآة وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت لو كان
كذلك لحدث عن كل كيفية كيفية اخرى كما في الشمس قلت انما انتصرت على الاولى
لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورتك
تراها بطريق اخرى غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اصغر
من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف
توجه وجهك وفي بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورتك
لامثالها وشبهها لما رأيت وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك
وايضا لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع الوجه
روى اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو
منه فما روى هيئة الوجه وكل اي وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض
على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو بعضه
والتوالي باطلة فكذا المقدم ولما امكن ان يرى لزاني اصبعه وصورتها فان الشعاع
اي شعاع البصر اذا اتصل بالاصبع واتحد اي بالشعاع المنعكس الى الاصبع ايضا
سواء كان الاتحاد بامتزاج او اتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون
الملاقي للكثير الابصار شعاعا واحدا ولا صورة اي والحال ان لا صورة شبحية
تراها حتى وليس كذا الا ترى الاصبع من صورتها الشبحية دفعة واحدة وان لم تتحد
الشعاع المتاصل بالمنعكس فاما ان يبتدأ خلاء وهو محال او يفرد كل منهما بحصة من الابصار

فيكون

فيكون المرائى بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم
منه ان يكون المرائى المشاهد صورة واحدة لا صورتين اثنتا وباو يلزم منه ان لا
نراهما معا وان يكون المرائى دائما واحدا لا على التعيين فان قيل يجوز ان يتراكما قلنا
التراكم يوجب زيادة ظهور الشئ لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشئ بعين واحدة
ثم فتحنا عليه الاخرى رأينا شيئين وليس فليس وللقائل ان يقول يجوز ان يكون رؤية
الاصبع بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها بابصارية متفرعة عليها وايضا لكان من
يرى مثال الكوكب فى الماء وفتح حركة شعاعه اى المنعكس الى الكوكب دفعة فان رؤية
الماء وصورة الكوكب اى رؤية صورته دفعة فبفتح حركة لا فى زمان ستبا من الماء
الى فلك الثوابت وهو محال واذا بين ان الصورة ليست فى المرآة ولا فى جسم من
الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصر كنسبة المرآة اى الى الصورة الظاهرة لان
الجليدية ايضا مرآة للنفس بها يدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند
مقابلتها للجليدية فحال الصورة التى فرض هؤلاء الناس فيها اى فى الجليدية
كحال صورة المرآة فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التى يدركها
النفس الاشياء بواسطتها ليست فى الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا
وحينئذ يقع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستبر ان كان له هوية
فى الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة
فاذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع
من النفس ايضا اشراق حضورى فرات تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية
والمرآة الخارجية ولكن عند وجود [illegible]

وفى اليقظة واما فى النوم او فيما بين النوم واليقظة فله حكم اخر غير الذى فى عالم
الحس على ما سنطلع عليه فى قسم الانوار انشاء الله العزيز وبعد ان اشار الى ان
صور الاشباء واشباحها ليست فى الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على استبعا
انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احس بانه اجسام على سمت واحد بينها
مسافات طويلة وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد
من ارتسام صورها عند هؤلاء وصور المسافات التى بينها على سمت واحد اى
فى الجليدية فكيف بقى بين الجليدية واقطارها فسر الرؤية اى البصرية وصور
المرايا والتخيل اى صور التخيل يأتى من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل
ههنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده اى بصدد ذكره وبيانه فى قسم الانوار

حكومة فى الصوتيات وهى الاصوات والحروف ذهب المشاؤن الى ان
سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد من التموج حركة
انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شئ واحد اثر
الدوائر فانه اذا يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج
اما سبب عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو
قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا ليّنا لم تجد صوتا وكذا فى القلع اما القرع فانه
يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب من المسافة التى سلكها القارع الى جنبتيها بعنف
شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى الولوج بين الجسمين المنفصلين
بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج القوا
هناك ولا [illegible] بما جرّبناه وان جاز ان لا يكون

شرط امر يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب
عند هبوب الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر
على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون الحاضرين دلانا
اذا رأينا انسانا من البعيد يضرب بالفأس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت
ولولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع
معا ولما بطل السمع لسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي او المائي
الى الهواء الراكد في الصماخ فيموجه ويشكله بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة
على عصبة مفقره كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة وهي قوة
رتبت في العصب المنفرش على سطح باطن الصماخ هي مشعر الاصوات لا الاصوات
من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيئات عارضة لها والا لم يتميز صوت
عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت لا يخلو عن هيئات ومنها الهيئة
المسماة بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول الصوت
وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت هيئة يتميز بها صوت عن آخر مثله ولكن
لا تميزا في المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما اما
نفس الكميات او كميات ماخوذة مع اضافة ولا شئ منهما بمسموع بل كل منهما
معقول وههنا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل في ذلك الوقت مسموع
واما الطيب وغير الطيب فلان هيئة كل منهما يحقق بتناسب اجزاء الصوت
تناسبا ملائما للمخ او غير ملائم ولان التناسب معقول لا مسموع كذلك كون

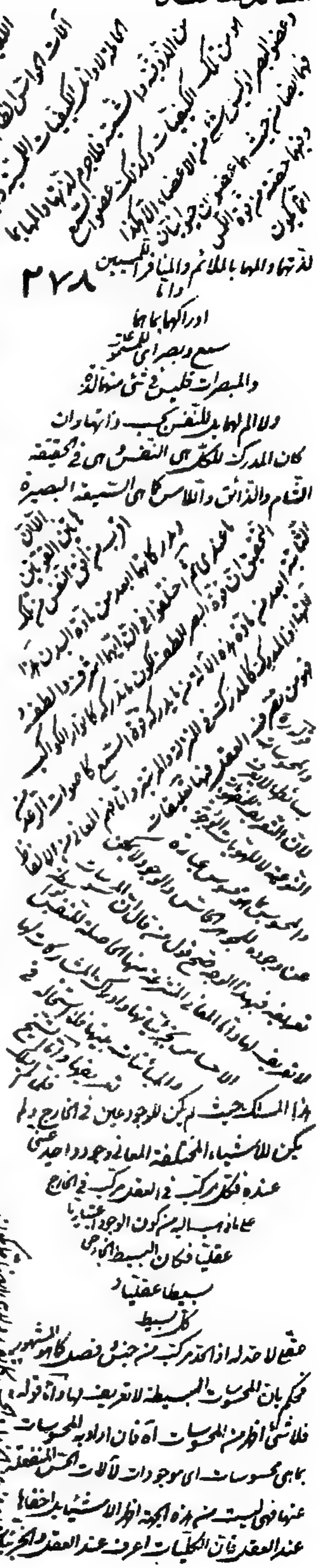
الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والسموع
هو الصوت الحاصل حين ولان الصوت لا يحس عن الحروف لما عرفت فحقيقة الصوت تشكل
الهواء بمقاطع الحروف ولان التشكل كيفية ترسم الصوت بانه كيفية تدرك بحاسة السمع
بالذات فهو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها
لكونها مدركة بعرض للصوت لكن يجب ان يعلم ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن
الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل
الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الاحال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالى
باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة حجة المشائين وقد شكك عليه بانا نسمع
صوت من يقول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل يفقد في مسامه
لانه لاجل الكلمة الخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في ذلك الشكل لا يبقى عند
مصادمة الهواء لذلك الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه
من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة حسب
ما يتأدى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة
الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت
من وراء جدار من حديد لامساس له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر
الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو
كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة
فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة شهدت

على ان

على ان الحائل كلما كان مسامته اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى
فلو عدم المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان
الهواء ان كان يتشكل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقا وكيف
يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الانثلام والتشوش بادنى سبب بل ان
كان يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب غائب عنا كبعض المجردات من العقول
يوجد تلك التقطيعات ويحفظها زمانا والا لم يتشكل بتلك المقاطع ولم يكن
تشكله بها شرطا في حدوث حرف او صوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع
بالمنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج السيال ولا توسطه شرطا في
حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان في عالم
الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط في هذا العالم اما في عالم
المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج في اسباب الصوت المثالي ولا قرع ولا قلع والشرفيه
ان الصوامت كلي يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت
من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا
الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤون قال تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل اي لا
مطلقا لصحته على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكر اي على الوجه الذي ذكر المشاؤون
في الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك
التشكل الى ان يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ الشكل اي شكل الصوت و
تقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع
الانثلام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذي عند اذنه

المخصوص
لكن للاخوند
في عالمها الخاص كما مر
صور للمبصرات في عالمها كما
عرفت وتهايناسب ذكره لهذا المقام
انه قد ظهر لك مما تلوناه عليك ان ابن الحكيم
الطف الحواس الخمس وصورة مدركاتها ارفع درجة

لاضطرب بريح ونحوها كان ينبغي ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها
والتالي باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات والاعتذار بان الصوت
نفسه يخرق الهواء اى الذي في طريقه ويفقد فيه لشدته اى حتى يصل الى الصماخ
باطل فانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة النفوذ والايصال
عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد
الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو
كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقائه بعدهما ولما امكن ايضا تعقل الصوت
دون تعقلهما والمقدم كالتالي باطل والصوت لا يعرف لشئ لانه بديهي التصور
لمن له حاسة السمع وممتنع التصور في حق من لا سمع له وقد اتجر البحث الى هذا
اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فحكمه ذلك فقال
والمحسوسات بسائطها لا تعرف اصلا فان التعريفات لابد وان ينتهي الى معلومات
لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى اى تسلسل التعريفات
وليس شئ اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات
فهي الفطرية التي لا تعريف لها واعلم ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية
التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمبصرات والمسموعات فان الانسان
في مبدأ امره خال عن العلوم لكن بواسطة احساباته الجزئيات المذكورة يتنبه لامور
مشتركة بينها ولامور يخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم كلية
هي تصورات او تصديقات الاولى اثر باخذ المشترك الثاني بين جملة من الموجودات
ويسمى جنسا وللمميز الثاني فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما



والمميز العرضي خاصته وهكذا يشرع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية
اي الضرورية للمستغنية عن التعريف واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن
عن التعريف فالتحقيق فيه اكثر مما في المحسوسات لما سبق الاشارة اليه ولنتمة
نذكرها في الالهيات ولا يقع اختلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسة
او هي سواد او صوت او رائحة وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى ككونها
بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جملان جمل لاجناسها وجمل
لفصولها او هما جمل واحد الى غير ذلك مما سيأتي الاشارة اليه فبسائط المحسوسات
والمشاهدات باسرها لا جزء لها ولا شيء اظهر منها وبها يعرف مركباتها فحقيقة لا تعرف
اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الصوت لمن ليس له حاسة البصر فانه يأتي تعريف
عرف لا تحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له
ولا الروائح لمن لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا
في غاية الوضوح وليس في المحسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة
اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الصوت مثلا لمن ليس له
حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما تعرف به خصوص محسوس
حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف
الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع
المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض
بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس
غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب

فيه

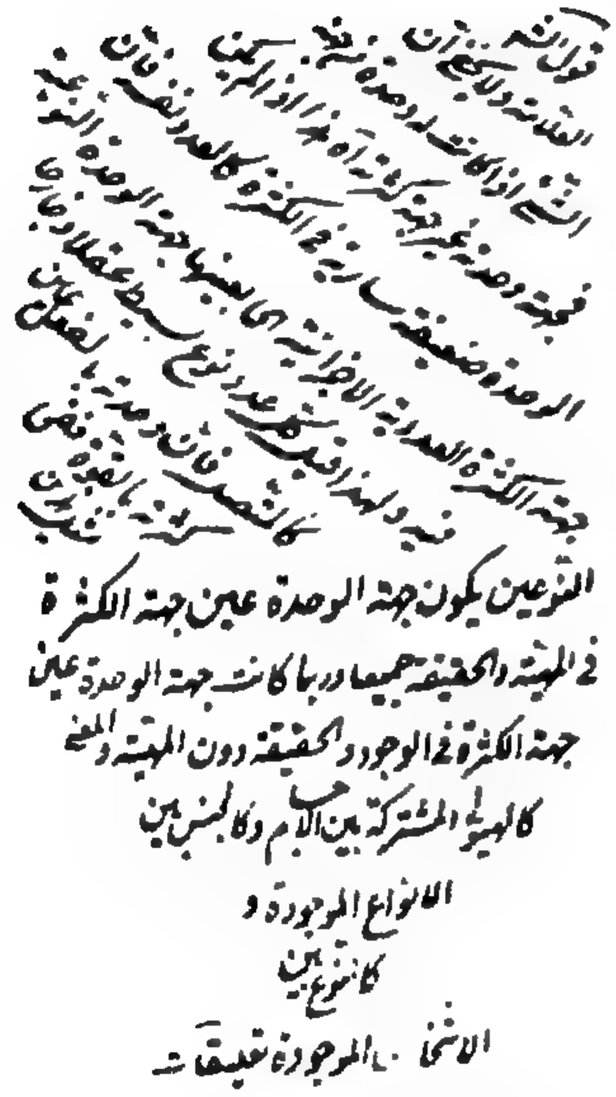
قوله
واما مثل الو
جود الذي مثلوا
به اه الوجود احق الاشياء
بان يكون مستغنيا عن التعريف
اما العالم البديهي فلكونه اظهر الاشياء
واعمها في التصور واعرفها عند العقل واما الهويات
الوجودية فلانها للصورة مساوية لها عند العقل

٢٨٠ فيه حتى يبدا الان حقيقته كذا وكذا واما الكلام في سببه فذلك شئ اخر من انه
لقلع او قرع وان الهواء شرطه وانه اى الهواء اذا لم يكن اى شرطا على سبيل حصول
القاطع فيه يكون شرطا بطريق آخر فذلك بحث آخر سيجئ تحقيقه في قسم الانوار

فصل

١ الواحد من جميع الوجوه هو الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى
الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلى الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته
لانتفاء اقسام الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك الوجه
اى من الوجه الذى هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية
فانها واحدة من حيث انها لا تنقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء
الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام
الكلى الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية
لتركبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك
والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلى الى جزئياته لانحصار نوع كل
في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه
واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع
وكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل لجميع ما يمكن له فهو الواحد
بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان
الواحد وان لم يحصل لجميع ما يمكن فهو الناقص اى في الوحدة فيكون كثيرا وقد
فسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي
اى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك

اثنان فى شئ وليتمى الاتحاد فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف
مشابهة وفى الكم مساواة وفى الخاصة مشاكلة وفى الوضع مطابقة وفى
النسبة مناسبة كما يقال لنسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الشئ الكثير اذا كان لوحدة
من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحدا كثيرا
من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شئ منهما
فان كانت مقومة فان كانت مقولة فى جواب ما هو فهو واحد بالجنس
ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت
مقولة فى جواب اى شئ فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو
الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهى كون
كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول
كالقطن والثلج وان لم يكن عارضة ولا مقومة فكما فى الملك والنفس فان
جهة الاتحاد وهى التدبير ليست مقومة ولا عارضة للمتباينين المحكوم
عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد بالموهو وهو
الحكم ظاهرا بالاتحاد اى باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا
هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا
الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى القسم الحقيقى اشار بقوله فتحفظ
هكذا اى على الوجه الذى قلت يجب ان يحفظ الواحد حتى يقول الواحد
هو الذى لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التى هو بها واحد والى المجاز



بقوله

بقوله وتترك التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية
ويكون معناه ان لهما صورة في العقل نسبتهما اليها سواء وفي بعض
النسخ نسبتها اليهما سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات
التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في النوع وكقولنا الانسان في القرس
واحد في الجنس الى آخر الامثلة هذه اي المذكورات في الفصل
الثالث من الحكومات في مسائل بعضها طبيعي
وبعضها الهي وتحقيق بعض القواعد مما اردنا
ههنا اي هو الذي اردنا بيانه
ههنا اي في آخر المنطق و
لذلك قال

وقد انتهى بهذا القسم الاول ولنور الانوار حمد لا ينتاهى وانما قدم البحث
عنها لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بالقسم الثاني
فقد مها توطئة لما يذكر ثمة

قوله وتترك التجوزات التي هي مثل ٢٨٢
قولنا زيد و
عمرو واحد في الانسانية
اعلم انه فرق بين الواحد في الكم
او في الجنس وبين الوحدة النوعية
الجنسية فالوحدة في الاولين مجازية وهي الثالثة
والمباينة وفي الاخيرتين حقيقة ومعنى المجازية
واقع
بالوضع زيد
وعمرو واحد في النوع مع
ان كلا منهما متكثرة في الوجود مع بينونة
فهم تشبيهما وحدة كلية في العقل في امر عام مع بينونة افرادها فيه
ثم تابع فلهذا الملحوظ فرض وحدة عقلية لا بأس بان يكون لوجود كثيرين
جنس كلي الكثرة فوق الوحدة الحقيقة الا انها ضعيفة عقلية
ما شاء فالوحدة الكثيرة بالوضع والواحد بالمعنى الذي ذكرنا هو الواحد
بالوضع والواحد بالمعنى الذي ذكرنا هو الواحد
الا
وحدة حقيقية لهيئة لها صورة في العقل اي في
الخارج عين افراده بالذات وعارضة لعروضات
افراده فالشائع بينهما بالقياس الى افراد الكيف بالذات
مماثلة وهي بالقياس الى افراد معروضاتها
وعلى هذا القياس المساوات والمناسبة والمطابقة
والمجازاة والمماثلة فالكل مرجعها جميعا الى المماثلة
ومرجع المماثلة الى الوحدة المتقنة
العقلية وسنهيها بقطن
اللبيب العارف
بان
المتعين الواحد العقلي يجوز ان يكون له تشخصات
متعددة تعليقية

هُو

ولمّا فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثّاني

القسم الثّاني في الانوار الالهيّة

اى جميعها على ما يقتضيه الجمع المعرّف من الاستغراق اذ فيه يبحث عن جميع الانوار الالهيّة سواء كانت ذاتيّة وهى الانوار الالهيّة القائمة بذواتها ويسمّى بالانوار المجرّدة والمحضة كالعقول والنّفوس او عرضيّة وهى ما يقوم بذاتها بل يفتقر الى محلّ يقوم به سواء كان محلّ الانوار المجرّدة او الاجسام النّيرة ويسمّى بالهيئة وبالنّور العارض ونور الانوار اى الواجب لذاته ومبادى الوجود من لدن المبدء الاوّل الى الهيولى الّتى هو الجسم المطلق عنده وترتيبها اى ترتيب المبادى

وفيه خمس مقالات **المقالة الاولى** فى النّور وحقيقته ونور الانوار ومايصدر منه اوّلا وفيه فصول وضوابط **فصل** فى بيان ان النّور الّذى عليه مبنى الكلام فى هذا القسم بديهى التّصوّر لايحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظّاهر ونعنى به الجلىّ فى نفسه المظهر لغيره ولا شئ اى فى الوجود اظهر من النّور فلا شئ اغنى منه عن التّعريف فالنّور هو الظّهور وزيادته والظّهور اما ذوات جوهريّة قائمة بنفسها كالعقول والنّفوس او هيئات نورانيّة قائمة بالغير روحانيّا كان او جسمانيّا ولان الوجود بالنّسبة الى العدم كالظّهور

الفصل الثانى فى الانوار الالهية
الظهور وهذه التعريفات تنادى الاشياء ليست ظاهرة من
٢٨٣
كل وجه
ولما حصقتها
الظهور بدلا ظهور من
وجه وخفاء من وجه فيكون ظهورا
غير بيانها ليفيد التعريف لها ظهورا
عند العقل واعلم ان كل ما قيد او يقال فى باب
الوجود من المبادى والاحكام كالبساطة والغناء

الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى
الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كلّه
نورا بهذا الاعتبار **فصل** في تعريف الغنى وانما قدم تعريفه لاحتياجه
اليه في تقسيم النور الى الفقير والغنى الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كماله على غيره
والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كماله اعلم ان صفات الشيء تنقسم
الى ما يكون له في ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له
نسبة الى الغير وهي الهيئات الممكنة من ذات الشيء كالتشكل والى ما يعرض له نسبة
الى الغير وهي الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه وبادي
اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثاني الاضافات المحضة كالمبدئية
والخالقية فالغنى المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون غنيا
من وجه دون وجه وهو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته
وفي هيئات ممكنة من ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه هي مبادي اضافاته
له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير
وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلوم
اما الاول فلان زيدا اذا سبق عمرا وجودا وبطلت اضافة المبدئية لا يلزم
تغير في نفسه كما لا يتغير ذلك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك
واما الثاني فالشرفيه ان علم حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم
التغير والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شيء من الثلثة وحاصل الغنى
راجع الى وجوب الوجود الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود

فصل في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما جوهر او عرض وان النور

العارض للجسم علته امر خارج عنه وعن هيأة المظلة الشيء ينقسم الى نور وضوء
في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقته نفسه والنور والضوء
المراد بهما واحد اذ لست اعني بما اي بالنور ما بعد مجازا كالذي اي كالنور
الذي يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله اي حاصل الواضح عند
العقل في الاخبار الى هذا النور لان النور هو الظهور والواضح عند العقل لما
كان ظاهرا عنده فيكون نورا والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض
والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض على ما سبقت
الاشارة اليهما في اول المقالة وما ليس بنور في حقيقته نفسه ينقسم الى ما هو
مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق اي وهو الجوهر الجسماني المظلم في ذاته
فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نورية ليست من ذاته والا لما ساوت
الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره
اي والى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية
وهي المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض ولما كان البرزخ هو الحائل
بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة سمي الجسم برزخا فقال البرزخ وهو
الجسم وبرسم اي الجسم بانه هو الجوهر الذي يقصد بالاشارة اي الحسية بانه
هنا او هناك وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما كالاجسام
المستنيرة بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينها وليست
الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب على ما هو رأي الاقدمين من الحكماء وليس هذا

اى الظلمة من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو راى المشائين من ان الظلمة

عبارة عن عدم النور عما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون للهواء عندهم مظلما

لامتناع النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض

اسماء التلوب مع الامكان اسما لشئ كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه

ذلك ان يكون جميع اسماء التلوب كذلك وان تمسك بالعرف كذب ان من كان سليم

البصر وفتح العين فى الليلة الظلمانية ولم ير شيئا سمى ما عنده مظلما جدارا كان

او هواء او غيرهما مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان للهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط

فيها الامكان فلهذا قال فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اى فلكا غير مكوكب

كان مظلما ولازمه نقص الظلمة مع عدم امكان النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك

شفافا فثبت ان كل غير نور ونورانى مظلم كما هو راى الاقدمين من المتالهين

والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلما الى شئ آخر اى مما هو غير عدم

النور من امكان او نحوه فهذه البرازخ اى الاجسام التى اذا زال عنها النور بقيت

مظلمة جواهر غاسقة اى مظلمة فى ذواتها وكذا التى لا يزول عنها الضوء جواهر

غاسقة واليه اشار بقوله بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها

اى من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اى البرازخ التى لا يزول عنها النور فى

البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فما فارقت به هذه البرازخ

وهى التى لا يزول عنها الضوء تلك وهى التى تزول عنها الضوء من النور زائد

على البرزخية لان ما به الاشتراك مغائر لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية

فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقائم بها فيكون نورا عارضا لافتقاره الى

حامل

بقوم به وحامله جوهر غاسق اى مظلم من حيث الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ لازمه النور او فوقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس يغنى فى نفسه والا لما افتقر الى الغاسق فلما قام به فهو فقير ممكن لان كل مفتقر الى الغير ممكن وجوده اى وجود النور العارض ليس من الجوهر الغاسق والا لوجد اطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذلك والى النور عن بعض الاجسام كيف اى كيف يكون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشئ اى والحال ان الشئ لا يوجب شرفه من ذاته لان العقل يشهد بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها بذاتها علة للانوار العارضة فالاولى ان يكون هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية الصرفة الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله وهيئاتها اى وغير هيئات الجواهر الغاسقة الظلمانية وستعلم ان اكثر الهيئات الظلمانية وهى الجسمانية لا محالة سلوب للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان تكون تلك الهيئات علة للنور ايضا وفى اى بوجه الخر هو ان للهيئات الجسمانية الظلمانية حقيقة فى ذاتها كيف توجيها ليس اخفى منها اى من الانوار العارضة او مثلها اى او ما ليس مثلها فى الخفاء من الانوار مع ان العلة افضل من المعلول فينبغى ان يكون معطى الانوار اى العارضة للبرزخ اى للاجسام غير برزخ اى غير جسم ولا جوهر غاسق والا دخل اى دار البرزخ او الجوهر الغاسق فى هذا الحكم الذى هو على الجميع اى جميع الاجسام والغواسق من انها لو كانت علة للانوار العرضية لازمتها ولكان الشئ علة لما هو

حاصل كلامه
ان الانوار المحسوسة
معلولة لكونها عارضة للاجسام
والعارض لكونه عارضا مفتقر الى
معروض مفتقر الى سبب موجد له وموجد
وغفلة لا يكون جسما من الاجسام بما هو جسم لكونها

اشرف منهما باطلان فهو اى معطى البرازخ انوارها امر خارج عن البرازخ اى
الاجسام والغواسق اى هيئاتها المظلمة وهى الجواهر العقلية على ما سيجئ بيانه
انشاء الله عز **فصل** فى بيان افتقار الجسم وهيئاته النورية والظلمانية
فى الوجود الى النور المجرد الغواسق البرزخية اى الاجسام لها امور ظلمانية وهى
هيئات وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها
من العوارض وخصوصيات للمقدار وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ
اى الجسم على ما عرفت الآن لا اى للمقدار تخصصا ما ومقطعا وحدا يفرد وفى
اكثر النسخ بفرد به مقدار عن مقدار بهذه الاشياء التى تختلف بها البرازخ
من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا انتشر
فيها البرازخ ولا حدود المقادير لها بذاتها والا استوى الكل اى كل البرازخ فيها
اى فى الحدود وكانت الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فلم اى للبرزخ ذلك اى ما
يتخصص ويتفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة
اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانية غنية بذاتها اى عن المؤثر ما توقف وجودها
على البرزخ الذى هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ما افتقر
فى تحقيق وجودها الى المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها اى من المخصص الخارجى
لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيئات اى الظلمانية لم يمكن تكثرها
لعدم المميز من الهيئات لافتراقها اى بين برزخ وبرزخ واذا لم تتكثر الاجسام عن الهيئات
ولا الهيئات عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل واحد اى من الاجسام وهيئاتها
بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم للجهة

البرزخية

قوله قدس سره وليس بجائز ان يقال الخ
قد سبق تجويز
هذا القول من جهة ان
الجسمية المشتركة مغايرة غير
محصلة فى الخارج الا بطبائع مختلفة
هى سارية وجودا فى هذه المشتركة ومحصلة
انواعها الحقيقية ومقومات فصولها الذاتية
ومعنى كونها
فان قلت فى القول بهذه
الطبائع المختلفة يلزم ان يتشخص الجسم
فى وجوداتها واحوالها بعد المفارقة عن تمام الجسم
قلت هذا لا يمكن من اثبات الطبائع مجردة عن الجسم
الا قوة والصورة ان تكثرا واحدة فى نفسها
فيتشخص الجسم بتشخص المادة والصورة كما يتشخص
كل منهما ولما كان تأثير القوى الجسمانية بشرائط
وتأثيرها فلما يتشخص شئ منها فى حال الوضع لم يمكن
وجود اجزائها القوية اياها متفرقة الا بوضع لم يلائمها
واجب لذاته او بمستلزم لذلك الوضع الذى
الكلام فيه هذا بسبيل القوم فى اثبات
الواجب لذاته و
اما اثبات
عالم الامر الالهى والجواهر العقلية ففيه مسالك كثيرة
لهم ولنا ايضا بفضله تعالى طرق خاصة لطيفة
الى معرفة الحق الاول وامره وخلقه
لعلك تهتدى اليها انشاء
الله تعالى تعليقات

فان من يدرك ذاته فهو نور مجرد

نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه بالحس ولا في جهة ومكان
والا لكان احدهما وليس بواحد منها **فصل** تفصيلي فيما ذكرناه ايضا
لكنه قدم عليه مقدمة وهي في بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال
لذاتها في ذاتها كما في ادراكها للخارجيات فصدر الفصل بالدعوى فقال
الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ثم استدل عليه
بوجوه الاول قوله فان علم اي بذاته ان كان بمثال اي لذاته في ذاته ومثال الانانية
على ما في النسخ المشهورة ومثال الانائية على ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على
المصنف رضي الله عنه مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح وهذا اعتبر في تلك النسخة
الانانية حيث كانت الى الانانية ليس هي اي الانائية فان مثال الشئ ليس هو
الشئ بعينه طابق اولم يطابق فهو اي مثال الانائية بالنسبة اليها اي الى الانانية
هو لا نفسها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد
ان يشير الى انائيته اشار اليه بهو فلهذا كان مثال الانائية بالنسبة اليها هو
والمدرك هو المثال الذي هو غير الانانية لا الانائية والا لكان المدرك انا الا
فيلزم ان يكون ادراك الانائية بعينه ادراك ما هو هو اي ادراك شئ هو هو اي
هو غيرها لا ادراك شئ هو هي اي هو نفسها وان يكون ادراك ذاتها اي ذات الانا
بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين
ما به انائيته ويشير اليه بقوله انا لا لامر يطابقه من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله
هو بخلاف الخارجيات اي بخلاف ادراك النفس للامور الخارجة عنها فانه وان
كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال وما له ذلك اي المثال وهو لا

قوله قدس سره وايضا ان كان الخ
فيه منع ونقض
اما الاول فلانسلم انه
من علم شيئا بمثال فلانه
من ان يعلم ان ذلك مثال لذلك الشئ
او لا يلزم من حصول العلم بشئ ان يحصل العلم
بالعلم به واما الثانى فلان المذكور لو كان حقا لامكن

الخ اجاب انك هذا مثاله كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لا ان احدهما
هو دون الآخر ليلزم ما ذكره والثانى قوله وايضا ان كان اى علمه بمثال ان لم يعلم
انه مثال لنفسه فلم يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشئ اذا علم ان ما ادرك
مثاله والمقدر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال فلزوم تقدم
تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين
لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال ودلالته على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء
كان مثالا او غيره وهو قوله وكيف ما كان اى الشئ القائم بذاته المدرك لها
اى سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور ان يعلم الشئ اى الشئ المذكور نفسه
بامر زائد على نفسه سواء كان ذلك الزائد صورة ومثالا للذات او لم يكن وسنتكلم
عليه بقوله فانه يكون صفة له اى فان ذلك الامر الزائد على نفس الشئ يكون صفة له
فاذا حكم اى المدرك لذاته ان كل صفة زائدة على ذاته كانت علما او غيره كالقدرة
والارادة وغيرهما من الصفات فهى لذاته فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها
اى ودون الصفات لان العلم بصفة الذات فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل
الذات ويعلم ان الامر الفلانى صفتها وعلى هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات
الزائدة عليها المفروض علم الذات بها هذا تقرير هذه الوجوه ولا يخفى كونها اقناعية
وانت لا تغيب عن ذلك وعن ادراكك لها واذ ليس يمكن ان يكون الادراك صورة
او زائدة فلا تحتاج فى ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الغير الغائبة
عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها اى ادراك الذات وفى بعض النسخ ادراكك لها
لنفسها كما هى اى بنفس ذاتها من غير زائد عليها وان لا يغيب اى ذاتك قط عن ذاتك

وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون جزئه وما تغيب
ذاتك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة
تنبيها على ان النفس مغايرة لها وانما خصص القلب والدماغ والكبد بالذكر
لانها هي الاعضاء الرئيسة يجب بقائها بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه البراهين الطبية
فهي مظنة ان يتوهم فيها انها هي النفس ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان
الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم القلب لكونه الرئيس
المطلق وكان ينبغي ان يقدم الدماغ على الكبد كما في سائر كتبه لكون الحس والحركة
الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا يوجب الترتيب
وجميع البرازخ واللطيفة التعلقية والنورية ليست هي المدرك منك والا لما غبت عنه
عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو
ولا امر برزخي والا لما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث
غبت عن البدن والاعضاء وكل ما توهم انه نفس او جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير
غفلة وزوال فليس شيء منها ذاتك ولا جزؤها والا لكان مشعورا به وغير مشعور وهو
والجوهرية اذا كانت كمال مهيتها اي ماهية الذات او يوخذ عبارة عن سلب الموضوع او الحلول
كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل ليست بامر مستقل يكون ذاتك
نفسها هي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود امر اعتباري ولا في الموضوع
او المحل امر سلبي وان اخذت الجوهرية معنى مجهولا كامور بعض الثنائين وادركت ذاتك
لا بامر زائد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الغائبة عنك لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك

لكونها

فی ان ما یدرک ذاته فهو نور مجرد

ذاته وسائر الاشياء من الامور الوجودية كالجنسية ٢٩٣
والبدنية
والعضوية والآلة
والاضافية كالنفسية
والتعلقية والامور السلبية
كسلب الموضوع او المادة لا يكفيها ضرورة
فادراكه لذاته بما انه الذي لا يمكن ان يزول عنه او
يشك فيه او كونه موجود الذاته واجد الذاته فلو كان

لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد ما انت برانت الآ شيئا مدركا لذاته وهو انا ثبتك

وفيما ذكرنا في هذا المعنى شارك كل من ادرك ذاته وانا ثبته وهو انه لا يجد بعد التفتيش عما به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انا ثبته ولما بين ان ادراك الذات نفسها بنفسها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت برانت الا شيئا مدركا لذاته وهو انا ثبتك واراد ان يبين ان ادراك الانانية التي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانانية التي هي النفس لا امر زائد عليها وان زاد الادراك عليها في مواضع استنتج مما تقدم وقال فالمدركية اي ادراك الانانية اذن ليست بصفة ولا امر زائد اي على ذات المدرك كيفما كان اي المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زائدة على الانانية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها قال وليست اي المدركية جزءا لانا ثبتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا اذ كان اي الجزء الآخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التي تشعر بها ولم يزد عليها ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية ان يكون ما انت برانت انا ثبتك الا اذا تبين ان الشيئية غير زائدة على المدركية قال فتبين من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزائدة ايضا على الشاعر اي المدرك لذاته اذ لو زادت عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولة فلا يكون من ذاتك التي تشعر بها لم يزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه فهو نور محض ولان الظهور حقيقة النور والاظهار صفته قال ومدركيتك لاشياء اخر اي التي هي اظهارها لك

تابع لذاتك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وكذا استعداد المدركية
خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضي لذاتك وان فرضت
ذاتك انية اى حقيقة موجودة تدرك ذاتها فتتقدم ذاتها وفى اكثر النسخ تدرك
نفسها فتتقدم نفسها على الادراك فيكون اى ذات تلك الانية مجهولة لان كل ما
يتقدم ذاته على الادراك مجهولة وهو ح لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها
التى هى نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اى المدرك لذاته الا ما قلنا من انه
نفس الادراك والظهور الروحانى لا شئ آخر يتبع الادراك واذا اردت ان
يكون للنور اى لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان سيأتى الكلام
يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا يشرع فى الانوار العارضة وانما يميز المجرد
عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اى قائم بذاته والعارض
نور لغيره اى قائم به عندك **ضابط** فليكن ان النور هو الظاهر فى حقيقته
نفسه المظهر لغيره اى من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر فى
نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته وهذا لا يمكن ان يكتسب بحدا ورسم
ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه
لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه
اعنى انه يدرك باشراق نور العقل عليه ان كان قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا
فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا
فكما ان ابصارنا لا يبصر الا باشراق نور الشمس عليها فكذا نفوسنا لا تدرك
ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سوء

فان ما يدرك ذاته فهو نور مجرد

ضابطة التوفى الانوار القائمة بذواتها واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر

فهى وان كانت انوارا لغيرها من المحال التى هى فيها فليس ظهورها ايضا زائدا عليها

بحيث يكون فى نفسها خفية بل هى نفس الظهور المفتقر الى محل واليه اشار بقوله

والانوار العارضة ايضا ليس لامر زائد عليها فيكون فى نفسها خفية بل ظهورها

انما هو لحقيقة نفسها وليس ان النور يحصل شئ يلزمه الظهور فيكون اى النور

فى حد نفسه ليس بنور فيظهره شئ اخر اى من الانوار وهو ممنوع بل هو ظاهر وظهوره

نورية وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس يظهره ايضا نابل ظهوره هو نوريته ولو عدم

الناس كلهم وجميع ذوات الحس اى الباصر من الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان المذكور

فى هذا الفصل من المباحث الحكمية للهمة اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه

مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ودقائق

المتالهين كما جاء فى الوحى القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفى كلام النبى

من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفى كلام افلاطن من عرف

ذاته تالّه وفى كلام ارسطو معرفة النفس مغنية فى كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك

مما يطول الكتاب بذكره كررته بعبارة اخرى تاكيدا للتفهيم وقال عبارة اخرى لعلك

ان تقول لم لا يجوز ان يكون الشئ يلزمه الظهور فيكون ذلك الشئ خفيا فى نفسه بل هى نفس الظهور

والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشئ

حقيقة وماهية اى من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان وعدم

الغيبة على ما فسرها الادراك بعد من انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبى

لا يكون ما ليس بنفس لاستحالة ان يكون الامر الاعتبارى او العدمى ماهية النفس

فلم يبق

التورية للشئ
فانتفت ظلمتها بنور ضوئها
فان الصورة اظهر فهو اقرب له
التطبيع الظلمة فى اصطلاح العقلاء وعندنا
ليست كذلك ودلالات الظلمة عبارة عن نور ما تمنع
ان يدرك وقال ايضا فبهذا ان النور فى جميع الموا
الظلمة ليس بنور للطيف
فيها بوجود الصانع بما شاهد
العالم الاجسام وانه من فاعل النور
وانه اعم اقبال النور ما ادرك
عن النور الحسى ادرك شيئا
الحاضرين
لسماع النور الحسى فى عدم
او وجود عقلا وحافظة ومفكرة ومصورة وكل ما يقع
النور وانما ادركت الحواس
لما ادركت فكل معلوم
فاقدة الاصل
ان ادرك فكل معلوم
الطبيعة
لكن نبذ ذكرناه غنية للمستبصر بلغة للمتفرقين
تعالى الحق والحق هو النور فكل معلوم له نسبة ما

فی بیان ادراک الشیٔ نفسه

فلم یبق الا الظهور والنوریة فکل من ادرک ذاته فهو نور محض وکل نور محض ظاهر لذاته فمدرک لذاته فالمدرک والمدرک والادراک ههنا واحد کما یکون العقل والعاقل والمعقول واحدا هذا ای المذکور فی هذا الفصل احری الطرائق ای فی اثبات المطلوب فی بعض النسخ احد الطرائق وفی نسخة هذا الخر الطریق والاول اولی لانه قد یذکر طرفا اخری فی اثبات هذا المطلوب **حکومة** فی ان ادراک الشیٔ نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادة کما هو مذهب المشائین والغرض من فصل هذه الخصوصیة ان من یدرک ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال وتزید ای علی ما قلنا فی ان من یدرک ذاته فهو نور لنفسه فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرزخ وفی بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم یلزم الا ان یکون طعما لنفسه لا غیر والنور اذا فرض مجرده یکون نور النفس فیلزم ان یکون ظاهر النفس وهو الادراک ولا یلزم ان یکون الطعم عند التجرد ظاهر النفسه ای مدرکا لها علی ما یلزم من مذهب المشائین اذ لیس نور النفس لیلزم الظهور بل طعما لنفسه فحسب ولو کفی فی کون الشیٔ شاعرا بنفسه تجرده عن الهیولی والبرزخ لکانت الهیولی التی اثبتوها شاعرة بنفسها اذ لیست هی هیئة لغیرها لیکون صفة بل ماهیتها لها فیکون ذاتا وهی مجردة عن هیولی اخری اذ لا هیولی للهیولی ولا یغیب عن نفسها اعنی بالغیبة ای فی تفسیرهم الادراک بانه عدم الغیبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها ای بعد الهیولی اعنی الذات عن نفسها لامتناع بعد الشیٔ عن نفسه وعلی هذا یکون الهیولی شاعرة بنفسها لکونها ذاتا مجردة عن المادة غیر غائبة عن نفسها وان عنی بعدم الغیبة ای فی التفسیر المذکور الشعور ای بالذات

افاد فرض تجرد الممکن ذا الوجود المادی المصروف بالاعدام والانفعالات
والعظم اسم لشیٔ موجود کوانی خاص الذی تنفعل منه مادة الحس الممتد فلو تجرد عن هذه التفاعل الانفعالیة والعدیة کان عقلا معقولا وان کان
فکان طعما عقلیا فی غایة اللذة العقلیة ثم العجب من الشیخ
ان صدق هذا العالم صورة عقلیة
فهذا العالم صورة عقلیة
العقل کما ان الماء والنار والاجسام
الشیخ صورة مجردة عقلیة
سمیة الماء بکیفیة واحدة او فی واحد اتم بشاشة من
التفرقة والتجزیة فی عالم الاضداد وانما وقع الوهم
الثانی فی ان الهیولی عندهم کالذات
البرهان محض الفرد او جوهر
جوهریة الاستعداد
وقد مر تحقیق
ذلک وجه لا مزید علیه فان قلت هی کما قرر یتحد
بالقوة
الجسم المتمدد بالقوة
بالقوة فالجسم الطبیعی المتصل
الموضوع الذاتی وما هو یجعل الذات فیلزم ان یکون
الموضوع الذاتی وان فرض کونه خاصا لذاته فلا یلزم
وجود المحمول الخاص لموضوعه
بالعدم والعدمة الانفصالیة
الانفصالیة
بالقوة
لا یصح
ان الجزء
فلا حضور والوجود الخارجی
الالقوة
بالکثرة
نقض فیه

لم يضح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة على ما بقوله
المشاؤون من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة كتابة وتجوز
عن الشعور على هذا التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم
يرجع اليه عندهم والى نفي الثاني اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشيء مجردا
عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور
كان التعريف دوريا لتعريفهم ادراك المفارق انه هو شعوره بعدم الغيبة
وعدم الغيبة بالشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل
بالهيئات فهب ان الهيئات منعتها المادة اي عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة فانها
ما الذي منعها اي عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها
على ما تقدم او ما الذي منعها واعترفوا اي والحال انهم اعترفوا وهذا اولى ليكون دليلا
اخر غير ما مر بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور
اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما
عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة
من الهيولى سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر
موجود لا في موضوع مع ان الموجود امر اعتباري والباقي سلبي خارج عن مهية
الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيء ما مطلقا مجردا عن المادة
فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي
فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالها اعتبارات عقلية لا وجود
لها في الاعيان فيلزم ان يكون للهيولى اللازم على رأيهم انه شيء ما او جوهر ما امرا

عقلا واذ ذاك فيستحيل وجودها في الخارج فضلا عن حلول الصورة فيها

والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود الفصل

ثم قال هؤلاء اي المشاؤن ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده عندهم

نفس مهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ

التحصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت وليس شئ اي في الوجود هو نفس

المهية مطلقا بل ثبت وفي بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انه مهية او موجود

والهيولى لا يبقى يعني على رايهم الا مهية ما او وجودا ما فافتقارها الى الصور ان كان

لنفس كونها موجودا فكان واجب الوجود كذلك لكونه موجودا ما تعالى ان يكون كذا

واذا كان واجب الوجود بعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة اي المذكورة

في الهيولى وهي انه موجود ما فكان يجب ايضا في الهيولى ان تعرف ذاتها والاشيا

لانها موجود فحسب بطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت ان الذي يدرك ذاته هو

نور لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور

العارض مجردا اي عن المواد وهي محله الذي عرض له كان ظاهرا في نفسه لنفسه

مثل النور المحض فان حقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقته

حقيقة النور المفروض مجردا فان الهو هو بعكس راسبراس فان الذي فرض مجردا

لما كان في الحقيقة كالمحض فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجردا لانعكاس الهو هو

على ما لا يخفى **فصل** النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه وهو النور

المحض لانه ظاهر في نفس الامر وظهوره لنفسه اي ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها

فكان جميع الموجودات المجردة وان كان لامر غير كونه موجودا فكان وجوده معللا بالغير والجواب ان كون ذي زيادة الفقر لانه مطلق الوجود لان الوجود المطلق ساقط عن درجة الاعتبار لمحض ان الكلي منه للوجود من الانتزاعيات العقلية وليس للوجود كالطبيعي كالمهيات عند تجريدها عن المشخصات لها بل افتقاد وجودها الى الصور لانه وجود خاص خصوصيته كونه بالقوة فيفتقر

وهو

فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شئ اصلا من خصوص وعموم وما سواه لمعة منه او لمعة عن لمعة

واتم على ما سبق جواب

صرف الوجود

الذي لا اتم منه كلما فرضته ناقصا فاذا نظرت فهو هو الا

وهو محله فلا يكون نور النفس اى ظاهرها مدركا اياها وان كان نورا فى نفسه

لاشراقه فى نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه والجوهر الغاسق

اى الجسم المظلم لين بظاهر فى نفسه اذ لا نورية فيه من حيث الجسمية فلا يكون نو

فى نفسه اى مشرقا فى نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون نورا فى

نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوته فى نفسه فالجوهر

الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هى ان يكون الشئ ظاهرا لنفسه

اى مدركا لها والحى هو الدراك الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات

الشئ لذاته والفعل ايضا للنور ظاهر وهو الاشراق وهو فياض للذات وفى بعض

النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح فالنور المحض وهو القائم بذاته مجردا

عن الحوامل حى وكل حى نور محض والغاسق اى الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان

نورا لذاته اى ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هف وان اقتضى البرزخ

اى الجسم او غاسقا ما اى مظلم ما من حيث هو كذا اى من حيث انه جسم او مظلم الحيوة

والعلم لكان يجب على مشاركه اى فى الجسمية او الظلمة ذلك اى الحيوة والعلم لوجوب

وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا الخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم

وان فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة اى على ذاته حالة فيها كان على ما سبق

من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسقية من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاها

وليس كذا وان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نورا

لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة فى ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا يكون

حيته عالمة وازذاك فيستحيل صيرورة الجسم الجماد بسبب هيئة غير حيية ولا عالمة

جاوعالما وايضا لاشك ان الهيئة ليست ظاهرة لنفسها كما سبق من ان للهيئة ظلما
كانت او نورية لا يكون نور لنفسها لان وجودها لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ فانه
غاسق في نفسه كيف يظهر له شئ اذ لا بد لشئ حتى يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور نفسه
اذ ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهرا
لنفسه اى شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فان شعور الشئ بغيره
فرع على شعوره بنفسه فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته على ما يشهد الفطرة
الصحيحة فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا للهيئة اى ظاهرة لنفسها ولا البرزخ
للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اى من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه
اى مدرك لها وللهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذى هو محلها
لم يحصل منها ومن البرزخ شئ قائم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شئ قائم بنفسه
اذا كان وجود كل منهما لذاته لا ان وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اى
بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض فى قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر
قائما بنفسه مع زوال العرض كالابيض اذا اسود فان كان شئ ما مدركا منهما لذاته
فلا يكون اى ذلك المدرك الا ما لذاته منهما اى الا الذى يكون ذاته له من الهيئة
والبرزخ لكن الذى ذاته لغيره وهو الهيئة كيف ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها لما
سبق فالمدرك الاخر وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة فى الغير فيكون ذاته
لذلك الغير فان البرزخ والهيئة شيئان لكل ذات وخاصية ما ليست للاخرى
فان ذات احدهما له وذات الاخر للاخر لا شئ واحد له ذات واحدة فيمتنع بركونها
ذاتين كما ذكرنا ودريت انه اى البرزخ غير ظاهر فى نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن

ظاهرا في نفسه لا يكون ظاهر النفسه واذا لم يكن كذلك لا يكون مدركا لها ولا لغيرها
وهو المطلوب **ايضاح آخر** اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا
لكونه من العلوم الشريفة والمسائل المهمة نقول يجوز ان يكون شئ يظهر الشئ لغيره
كالنور العارض للجسم كنور الشمس مثلا المظهر للجسم اي لجسميها للابصار او كالنور
العارض للجسم المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها
وليس يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته
اي ادراكه لها واذا كان شئ اظهر امرا لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه
اي مدركا لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره
في نفسه لنفسه واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشئ لنفس
ذلك الشئ على ان يصير به اي بذلك الاظهار الشئ ظاهرا لعند نفسه اي
مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه
على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شئ ما ابدا كيف ويستدعي اظهار غيره
نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار غيره نفسه
لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهر عند نفسه شئ لما بينا
في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة كرره بعبارة اخرى فقال **وايضا**
من طريق آخر لو اظهره اي البرزخ الخافي على نفسه لنفسه عند نفسه شئ بحيث
يدرك نفسه لاظهره النور الذي هو في نفسه ظهور دون غيره من الهيئات المظلمة
الجسمانية وكان كل برزخ استنار ظاهر النفسه اي مدركا لها فكان حيا وليس كذا
واي خصوص يؤخذ وفي بعض النسخ يعرض للبرزخ هيئات ظلمانية اي يسبها

توكيد فيتحقق سره فالبرزخ خفي لنفسه على نفسه اه
البرزخ اذا عنى به الجسم بالمعنى الذي هو مادة صدق
انه خفي لنفسه على نفسه وضع ما قرره عليه من انه لا يظهر
شئ فلا يظهره عند نفسه شئ لان ما بالذات لا يزول
بغيره واذا اذا عنى به الجسم مطلقا بالمعنى الذي هو جنس
محمول على الانواع فلا يصدق عليه انه خفي لنفسه
هو مع اعتبار نفسه مبهمة من حيث هي اي ليست من
هذه الحيثية خفية لانها ظاهرة ايضا في ذاتها فلها امكان
الظهور وامكان الخفاء وقوة الطرفين ونسبة الامكان
الى الوجود والقوة الى الفعلية نسبة النقص الى الكمال
فالجسم اعني جنسه ان يصير ظاهر النفسه على نفسه يجب
نوعه الحيوان ولذا وقع الادراك والعلم في كتب الحيوان
بما هو حيوان والنطق والروية في كتب الانسان
فافهم فانه من الغوامض
تعليقات

لا يوجب ان يظهر نورا عند نفسه اى لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر البرزخ
عند نفسه نورا لان الخصوص النورى لما لم يوجب ذلك فالظلمانى بطريق الاولى
ولان الظلمانى لو اوجب ذلك لاوجبه النورى بطريق الاولى وقد بينا انه لا يوجب

وتقرر من وجه اخر ان ما يظهر بنفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر
غاسق مالان ظهور الشئ لنفسه بمقتضى ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا
لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه
لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون
ظاهرا لنفسه اى مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب **قاعدة** فى ان الجسم
لا يوجد جسما واذا دريت انك فى نفسك نور مجرد اى عن المادة مدرك لذاتك و
لغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان من النور الجوهرى الحق الفاعل بالقصر
عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ المبتت عن ايجاد البرزخ
ولان الايجاد اظهار الشئ واخراجه من العدم الى الوجود ويمتنع ان يظهر الغير من لا يكون
ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسما لاستدعاء الايجاد الادراك
اى الحيوة وامتناع ممن لا ادراك له **فصل** فى ان اختلاف الانوار
المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما ذهب اليه المشاؤن مستدلين
عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس
لاستوائها فى الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية
دون الاخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح واجيب عنه (وهو صحيح) بان ذلك انما كان يلزم عند
اتفاق الانوار فى النوع وفى رتبة الوجود وهى الكمال والنقص انما مع اختلافها

فى مراتب

فى ان اختلاف الانوار بما ذا

ان يصير علة
الافعال الصادرة عن
الاجسام والقوى
وذلك لان القصور
لا يصير علة
الاجسام والقوى
فما يهما بذا تها لا بموا د الاجسام كالانفس المفارقة
٣٠٣
بذا تها
بقاء عندها
صارت عقلا بالفعل
دون افعالها واكوانها
حدوثا عندما تعلقت بالجسم فعليها
بحسب كونها متعلقة بالجسم انما يكون
بذلك الجسم وفيه والا لكانت عقلا مفارقا
اذا تقرر ذلك فنقول كل فاعل بحركة الوضع

فى مراتب الوجود فكلا لجواز ان يكون كمال البعض بقتضى العلية ونقصان الآخر

المعلولية فان النور التام علة الوجود الناقص دون العكس ولبرد ذلك ترجيحا
بلا مرجح ولما كان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار
الالهية صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله
اى سواء كان جوهرا او عرضا فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص بامور
خارجة اى عن الحقيقة النورية لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول
المنوعة كما ذهب اليه المشاؤن كان مركبا من اجزاء واقلها جزآن والبه اشار بقوله
فانه اى فان النور ان كان لجزآن وكل واحد غير نور فى نفسه كان اى كل واحد
منهما جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والآخر ذاك فالمجموع
اى المركب من الجزئين اللذين هما جسمان او هيئتان مظلمتان او احدهما جسم مظلم
والآخر هيئة مظلمة لا يكون نورا فى نفسه لاستحالة حصول النور من تركب
ما ليس بنور وان كان احدهما نورا والآخر غير نور فليس لما اى لما هو غير نور مدخل
فى الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهى اى الحقيقة النورية
احدهما وهو المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون الآخر جزءا وقد فرض كذلك هف
وان كان كل واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية وانما يريد كره هذا
القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع
بل بالكمال والنقص وما يجرى مجراهما مما يفارق به بعض الانوار بعضا وسنعرف
الفارق بين الانوار على التفصيل انشاء الله تعم **فصل** ومن طريق آخر نقول
الانوار المجردة نفوسا كانت وعقولا لا يختلف فى الحقيقة والا ان اختلفت حقائقها

للوجودات لانه لو كان جنسا لاحتاج الى
فصل يخصله
والفصل المقسم
لا يخصص بعض الجنس وهيئته
بل يخصص وجوده ويقسمه نوعا
خاصا فلو كان له فصل لزم كون الفصل
مقررا لبعض الجنس وهيئته اذ لا معنى للوجود والهيئة
له الا نفس الوجود فيكون الفصل المقسم مقوما
الاضافة او حقيقة ما شتركين بين الكثرين بس بل بالعموم والخصوص
الاضافى فالفصل المخصص بعض الجنس بعض الوجود والشخص
نوعا ولذلك كان بعض ما فيه بعض الفصل
فيكون فصلا لبعض الوجود وهو باطل
الافتراق عين ما به الاتفاق بحسب اصل الحقيقة وغيره
بحسب التأكد والضعف والتمام والنقص الفصل
والقوة تأكيد وتقرير نعم اقررنا
بتحقق ما تسميه الدعاة ان الوجود
من حيث هو غير مقيد
بالاطلاق و
التقييد
ولا هو كلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص ولا واحد بالعدد
الزائدة على ذاته ولا كثير هى لزمه هذه الاشياء بحسب
مراتبه وتعيناته لقوله تعم رفيع الدرجات ذو العرش
فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وعاما وخاصا
بحسب ما تجده نفس المهيات المتساوية عندهم بالعيان
وليس كجوهر والا احتاج الى وجود زائد ومخصص

كان كل نور مجرد فيه النورية التى هى القدر المشترك بين الانوار وبه تميزها التكثر

يتميز بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقائقها بالفرض وذلك الغير الذى هو ليس

بنور اما ان يكون هيئة فى النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما

قائم بذاته فان كان هو هيئة فى النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشئ

لكونها عرضا له لا يحصل فيه الا بعد تحققه مهية مستقلة فى العقل فيمكن

حصولها فيه واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف بها لاستحالة اختلافها بما هو

خارج عنها وان كان النور المجرد فيه اى فى ذلك الغير الظلمانى فليس ايضا المفروض

انه نور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا

مجردا وهو محال وان كان كل واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محل الاخر ولا

الشريك فى المحل وليس برزخين يمتزجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالاخر

فالانوار المجردة اى عن المواد الجسمانية نفوسا كانت وعقولا غير مختلفة الحقائق

ايضاح اخر فى ان الانوار الالهية المجردة لا تختلف بالحقيقة على ما

يشعر به سياق كلامه بل فى ان العقول تدرك ذواتها اذ ثبت اى من الابحاث السابقة

انا ثبتنا التى هى نفسك الناطقة نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة

غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون لكل اى كل الانوار المجردة عقولا كانت

او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على شئ كالنفس الناطقة يجب على مشاركه فى

الحقيقة كالعقل هذا اى المذكور فى هذا الايضاح **طريقا اخر** اى فى اثبات

ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت ما سبق اولا يعنى فى الفصل التفصيلى

من ان كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه

احدها

فى اخلاء الانوار

والثبوت بالمعانى المصدرية وان ار...
بها ما يرادف
بلفظ الوجود فلا
نزاع فى هذه الاطلاقات
كما اراد اهل الله بالكون العالم ومن
نور الله عين بصيرته وفهم ما ترمى اليه عجز عن
دفع الشبهة الواردة فى هذه المسئلة والله المستعان
وعليه التكلان تعليقات
ان كان احدهما نورا والاخر
ان اصدهما نورا ليس نورا
لما ان يكون ظاهرا حتى يجرد
الا ان يكون نورا ليس
جوان دون جوان نفس
الكن نفس جوانية بالذات والوجود
فى الخارج قابلا للتعقل العقل
العين وبين شقوق وضعف الانوارية
ان حقيقة الوجود فى
الا بان كدر الضعف والتقدم والتاخر تعليقات
قوله قدس سره فان كان هو هيئة فى النور المجرد
فيه كما تران كل شئ غير الوجود يحتاج فى تعقله
الى شئ آخر به يوجد الوجود للشئ
وان لم يكن من العوارض
التى يعرض الاشياء
بعد
وجودها الا انه يجب المفهوم من عوارض المهيات الرازقة
عليها فى التصور كما مرت الاشارة الى كيفية عروضه
لها تعليقات

١ احدهما هذا والاخر هو المذكور فى الحكومة من ان الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه

وبالعكس **قاعدة** فى بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان

واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ الميت

لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمية نورية كانت او ظلمانية نزاعة عن رتبة الايجاد

لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا

مجردا فهو حى مدرك لذاته لانه نور لنفسه **فصل** فى اثبات الواجب

لذاته ووحدانيته وبرائته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدلال على الاول

بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا فى مهيته اى محتاجا فى خارجه لا يكون الى الجوهر

الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا فى جهة لتوقف الايجاد

على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد

اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس

سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجده لا فى جهة لان

معلول ذى الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله والذى يفيد

الغاسق النور اى كيف يفيده مع ان النور اشرف وليس فى جهة والغاسق فى

وفى جهة فان كان النور المجرد فاقرا فى تحققه فالى نور قائم اى يكون افتقاره و

هكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه الى نور اخر مجرد قائم بذاته ثم لا يذهب

الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب

للنهاية فى المرتبات المجتمعة فيجب ان ينتهى الانوار القائمة والعارضة والبرازخ

وهيئاتها الى نور اى مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور

وهو

فی اثبات الواجب

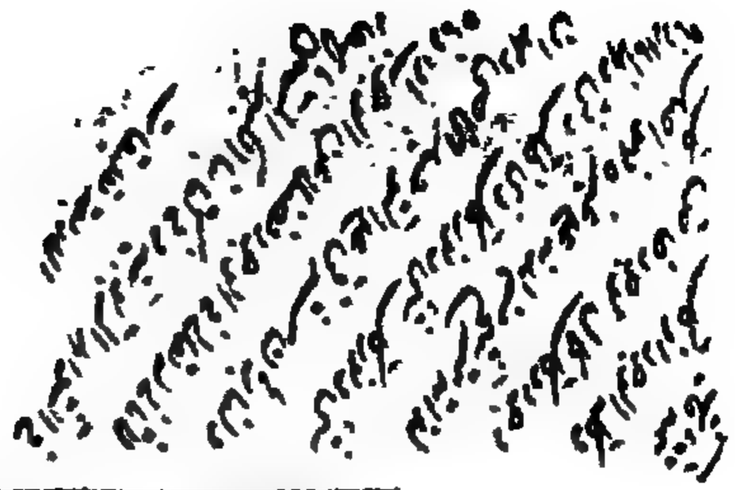
وهو نور الانوار لان جمیعها منه والنور المحیط ای بجمیع الانوار لشدة ظهوره
وکمال اشراقه وتقوذه فیها للطفه والنور القیوم لان قیام الجمیع به والنور
المقدس ای المنزه عن جمیع صفات النقص حتی الامکان والنور الاعظم الاعلی
اذلا اعظم ولا اعلی منه وهو النور القهار ای لجمیع الانوار لشدة اشراقه وقوة
لمعان نوره الغیر المتناهی شدة وقوة اذ سائر الانوار المجردة العقلیة اشعة
ضعیفة من لمحات اشراق شمسه وتلویحات لمعان برقه غیر منفصل عنه بل متحد
به نوعا من الاتحاد واعتباره باتحاد نور الکواکب واشعتها فی النهار بنور الشمس و
شعاعها والنور العظیم العالی مشتمل علی الکل ضرورة اشتمال النور الاشد والاحاطة
بالاضعف کاحاطة نور الشمس بنور الکواکب فیصیر الانوار کلها کانها جوهر
واحد لانها انوار محضة لاظلام فیها ولا تباین بینها ولشدة نوریتها وقوة
اشراقها وافراط ظهورها یتجافی عنها الحواس ویبنو امنها القوی فلا یدرکها
الابصار ولا یجول فیها الخیال ولا یفتدن فیها الاوهام ولهذا لا یصل
الی ادراکها اکثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان یشرع فی اثبات
وحدانیته فقدم علیه مقدمة وهی قوله وهو الغنی المطلق اذ لیس ورائه شیء
ای من المراتب العلیة لیفتقر الیه فلا یکون غنیا مطلقا وهو الذی لا یفتقر فی ذاته
ولا فی کمال له الی غیره علی الاطلاق ولذلک قید الغنی بالمطلق لئلا یکون
غنیا من وجه فقیرا من آخر ولان فقر کل شیء الی الغنی اولی بالغنی من لا فقره
الیه فلو استغنی شیء عن الغنی انتفی عنه ما هو الاولی فکان عادم کمال ومفتقرا
الی غیره فی تحصیل ذلک الکمال وعلی هذا لا یکون غنیا مطلقا واذا ثبت
ان

فاذکر الشیخ جوابا عنه فی بعض جوابه
عن اعتراض المعتزلة فانا نبین شرط المادة فانا نبین
ان المادة شرط صدور الفعل سواء کان فی الواضع بالطبع او
کیف کان ووجود المستعد کذلک بدان یقع علی
حالة
یکون للمادة
فیها بوضع توسط
وذلک التوسط غیر متشخص
فان اوضاع الجسم بالقیاس الی
الاجسام الاخر غیر متشابهة ولذلک یختلف
تاثیر القوة التی فیها بحسب اختلاف القرب
البعد والمماثلة وغیرها وهذا التحوم التوسط للموضوع
القوة التی تفرد
بین المفارق لم تقو کمال
فلو فرض کون القوة الی
فی المفارق لزم ان یکون وجود المادة فی
قلت ان تلک القوة متعلقة بالمادة فی صدور
ثم الاوضاع فی الی
وضعها وکیفیتها قلت الوضع
بعض فی الشتات
فی التفرق التفرق لا وضع
ان مالا وضع له لا یؤثر فیه
ما له وضع قلت المراد
ان مالا
وضع ولا علاقة له مع ذی وضع فان اقتضی هذا المبلغ
قائما عنی به ما لیس له وضع لا بالذات دل بالتتبع
کالمجرد اذا دخل المقام یحتاج الی التعمق وتدبر قلیلا

ان الغنى المطلق لا يستغنى عنه شئ والا لا يكون غنيا مطلقا فلو وجد غنيان مطلقان
لم يكونا غنيين كذلك سواء استغنى كل واحد منهما عن الآخر او لا ولمثله لا يخفى
على الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا
لكن المصنف لم يستدل بها على هذا الوجه بل بوجه آخر وهو قوله ولا يتصور وجود
نورين مجردين غنيين فانهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة
الحقائق ولا يمتاز احدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه اى من الحقيقة النورية
المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر يعرض انه لازم للحقيقة
اى النورية اذ بشئ كان فيه لاشتراكهما فى الحقيقة التى هى ملزوم ذلك الامر
ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس ورائهما مخصص لكونهما غنيين
مطلقين فليس ورائهما ما يخصص احدهما او كليهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه
فيكونان قبل التخصيص وفى بعض النسخ التخصيص متعينين لا بالمخصص وهو ممتنع
لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا يتصور
التعين والاثنينية الا بمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغنى المطلق فالنور المجرد
الغنى واحد وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذى هو نفس الظهور العقلى
الشمسى شمس عالم العقل وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعته الا اشعة
التابعة للمعانى الى ان ينتهى الظهور الى ظهور الاجسام وهيئاتها التى هى كاشفة الا
الظهورية يحتاج اليه ومنه وجوده ولان ند الشئ هو المثل المساوى له من جميع
الوجوه ومثل الشئ هو المشارك له فى حقيقة نوعية وليس فى الوجود الا واجب
واحد فلا ند له ولا مثل له اى فى شدة النورية ونحوها وهو القاهر لكل شئ لشدة

ظهوره

في اثباته وجوبه ووحدته



ظهوره وكمال نوريته ولا بقهره ولا بقاء شئ اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه
اذ منه بدء كل عاد واليه ويرجع كل عائد ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان ممكن العدم
لكان ممكن الوجود ولا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح
ولم يترجح بمحققه من نفسه على ما مر بيانه في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة
من القسم الاول لم يترجح اي لم يترجح بمحققه بمرجح اخر فلم يكن اي نور الانوار غنيا حقا
لافتقاره في ذاته الى غيره فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار المنتهى اليه سلسلة الوجود
الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق بيانه وايضا من طريق اخر بيانه انه لا يمكن العدم
على نور الانوار لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده كالشرط
او لحصول العدم مدخل في وجوده كالمانع والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد
لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشئ لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق
وكذا الثاني لانه وحدة الذات من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا
واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحدة
لا شرط له في ذاته وكذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه ليكون واجبا
وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي في القوة مما نعاله فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه
على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف او لا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوي
في القوة المانع له واليه اشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له
مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم
دائم لقيامه بذاته اولا وابدا وقيام جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة مانعة

٣٠٩ قوله قدس سره ولا يلحق نور الانوار
الى آخره
اراد ان يشير الى
نفي الصفات الزائدة
عن ذاته تعالى وتقدسها اولا الى نورية
وظلمانية والمراد من النورية الصفات الكمالية
العقلية كالعلم والقدرة والارادة ومن الظلمانية
الصفات
الكمية والكيفية
المختصة بالاجسام
والاعراض
اعلم ان لكل
ان لكل موجود
لصفة ما
نقائض
نقائض
نقائض
الذي هو ذاته
والفعال والاختلاف
كالفرق بين الوجود
والوجوب
سفارقة عن وجوده بجهة من الجهات لانه انية صرفة
انبجست عنه الانيات كلها فكان الوجود
في كل شئ موجودا نفسه من حيث
نفسه والهوية ليست موجودة
من حيث نفسها
بل من حيث
وجودها كذلك صفات الحق واسماء الحسنى موجودات لا
من حيث نفسها انها بل من حيث وجود الحق الاول
فافهم هذا الموضع فانه من مزال الاقدام
عليقات

كانت

كانت وظلمانية ولا يمكن لرصفه بوجه من الوجوه اى من الصفات الحقيقية
دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما اجمالا فلان للهيئة الظلمانية
لو كانت فيه اى حالة فى ذاته للزم ان يكون له فى حقيقة نفسه جهة ظلمانية
توجبها اى يقتضى حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية فى ذاته فيتركب اى نور
الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض والمفد خلافه هف
والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار ان استنار بهيئة
فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذى اوجبه هو بنفسه اذ ليس
فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو ح وهذا ظاهر غنى عن الشرح **اجمالا**
فان الهيئة النورية لا تحل فى ذاته هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء
ذلك النور فيكون ذاته اى ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته
اى ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا نور انور من نور الانوار
طريق آخر تفصيلى فان نور الانوار ليس له مثل ولا صفة متقررة
فى ذاته لان تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلولة
لوجب آخر لذلك بعينه ولا ممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لا نتهاء
كل الممكنات فى سلسلة الحاجة اليه وهو بين الاستحالة بل يكون ممكنة ومعلولة
لذاته نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام الثلثة الاول لم يتعرض لها المصنف
وتعرض للرابع فقال هو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة
الفعل غير جهة القبول اما لان ضوء الفاعل قد يكون فى غيره وقبول القابل
لا يكون واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمقبول وينتجان من الثانى ان

جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكانت
الجهتان واحدة ولما صارت اثنتين لاستحالة صيرورة شئ غير ذي جزئين وغير
قابل للتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما
هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت
واحدة ابدا ولم يفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل كان كل قابل لما
قبل فاعلا اى فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اى قابلا لما فعل بنفس الفعل
من غير احتياج الى شئ اخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة
القبول بوجدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا في
موضع فلا يصيران واحدا ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنتان وان لم يبق احدهما
او كلتاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا باتصال
او امتزاج كماءين او ماء ولبن او بتبدل جزئ شئ وبقاء الاخر فيصير شيئا اخر
كالماء يصير هواء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اى في نور الانوار على هذا
التقدير جهة يقتضي الفعل وجهة يقتضي القبول وهما ان لجهتان اما ان تكونا
داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كانا
خارجتين او احديهما فقط فالمفيد لهما اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة
تاثره عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته
فاعلة للخارج وقابلة له وان يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة وبعود
الكلام ابدا متى فرضنا خارجتين او احديهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية
لاستحالة التسلسل فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هف

ولما

قوله قدس سره فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه لا ينضم اليه شئ ما الخ الذي افاده البرهان على ان ذاته تعالى تمام الحقيقة غني عن ما سواه لان كل شئ يوجب تغيره او انفعاله عنه وكل ما يلزمه من اللعازم والمعزولات فهي لحقيقة من جهة غيره حتى يتفعل فيه او يتجدد عليه حال لم يكن فهي ينضم اليه من ذاته وجودا بذاته ويكون وجوده بعد وجود ذاته والا فالوجود كله منه وله على الترتيب الاسبط فالاسبط والجميع صادرة منه فلا يلحقه اليه منه غير ان يفيد ذاته او يكثر تعالى عنه علوا كبيرا انتهى

ولما تقى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشائين اراد ان يفيهما بطريق اخر فقال ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نور بن غنيين في الوجود ولا احدهما غنيا في الاخر نور فقير لان الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام اى التابق اليه من ان علته اما الذات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والاخر هيئة ظلمانية لانه يعود هذا الكلام بعينه ايضا من ان مفيد الهيئة الذات او غيرها الى اخره ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والاخر نورا مجردا فيكون كل واحد غير متعلق بالاخر فلا يكون اى الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقل هف فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه اى من جميع المواد والبرازخ والهيئات والصفات لا ينضم اليه شئ ما وفي بعض النسخ ولا ينضم اليه شئ ما من الهيئات وان كانت نورية والا استنار بها وكان في الوجود انور منه لان الغير انور من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض المطلق الذي لا يختص بشئ من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشرر من شرارات اضواره ولا يتصور ان يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء واجلها واتمها في اكملها ولما رجع حاصل علم الشئ بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو التنورية للحضرة التي لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار حيي وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزائدين على نفس الذات واعلم ان الذي نفينا عن الواجب من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والا فانه عنا

واما

قوله ولا يتصور ان يكون ابهى منه الخ لان كل بهاء وخير هو ضرب من الوجود ومبدء الوجود كله هو واجب الوجود فكل بهاء وشرف وشئ وظل لوجوده فلا يتصور ما هو اعلى منه والا لكان اولى بان يكون مبدء الوجود كله وايضا لو كان فوقه كمال آخر لكانت فيه جهة عدمية فيكون معلولا لغيره فلم يكن منتهى سلسلة الممكنات وهو خلف

في حد النقطة

واما الاضافية فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من امهات العوالي ولا
يجوز عليها منها غيرها لانها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها
في الذات المضاف شئ يتعلق بفعل وانفعال ومثالها في الواجب المبدئية
والعلية والمبدعية واعتبر عدم تقررها في الذات بتبدل ما على يمينك الى شمالك
وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك فلا يحتاج الاضافة
وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشئ المضاف فلا يستمر برهان نفي اتصاف
الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي
وهي الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشئ منها لزم من اتصافه بر شئ من
المحالات المذكورة فلم صفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة
يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها ويعرض لتلك الصفة
الحقيقية اضافة الى امر اخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها
فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على
التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية
والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقيقية
فان هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية
والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان كونه تعالى شيئا وحقيقة
كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته تعم فمثل
هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له ومما يجب ان تعلم وتحققه انه لا يجوز ان يلحق
للواجب اضافات مختلفة بوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة

هي

الكل قد جوزوا تبدل الاضافات عليها بحسب
ما اضيف
اليه والحق ان
التجدد ولو في الاضافة
مستحيل عليه وهذه التجددات
والتغيرات في الوجوه والاعتبارات للاشياء
انما هي بحسب انفسها وبقياس بعضها الى البعض

المقالة الثانية من القسم الثاني

٣١٤

المقالة الثانية في ترتيب الوجود

وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ في بعض ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول

فصل في ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الآلات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه انما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار وغير نور من الظلمات كان اي ذلك الغير جوهرا اي جوهر الظلمات وهيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان وعرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فاكانت اشياء والتي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا يقتضي ان يكون لواحدها من العلة

هي المبدئية تصح جميع الاضافات كالزوجية والمصورية ونحوهما والاسلوب كذلك بل السلب في احد بيتيه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت الاسلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره

فی ترتیب الوجود

ما لیس للاخر فمایکون واحد منهما غیر الاخر ونحن انما نتکثر افعالنا لتکثر ارادتنا
واغراضنا وبارادة واحدة واعتبار واحد لایحصل عنا الا شئ واحد مع تکثر
الجهات فینا فکیف من لا جهة فیه اصلا واذا کان کذلک فلا بد من جهتین
فی ذاته للاقتضائین المختلفین وهو محال لان جهتی الاقتضائین اما ان یکونا
لازمتین له او مفوضتین او الواحدة منهما مفوضة والاخری لازمة وعلی التقدیر
یلزم ترکب ذات الواحد الحقیقی اما علی الثانی والثالث فواضح واما علی الاول
فلعود الکلام الی اللازمین انهما لایصدران عن الواحد الحقیقی الا من جهتین
مختلفتین ایضا فاما ان یتسلسل ذلک الی غیر النهایة وهو محال کما علمت او ینتهی
الی جهتین هما من مفوضاته فذاته ای ذات نور الانوار التی هو الواحد الحقیقی
یصیر مرکبة مما یوجب النور ویوجب الظلمة وقد تبین لک استحالته لکون ذاته
بسیطة لاترکیب فیها بوجه ما اصلا ولما استحال ان یحصل من نور الانوار ظلمة
بلا توسط نور لان الممکن الاخس لا یوجد الا والممکن الاشرف قد وجد اولا لما
سیجئ تحقیقه فی هذه المقالة اضرب عن هذا الدلیل مشیرا الی دلیل اخر اعم
منا ولا من الاول بقوله بل الظلمات لاتحصل منه ای من نور الانوار بغیر وسط
واذا کان کذلک فیستحیل ان یوجد منه نور وغیر نور وان یوجد منه ظلمتان ایضا
ثم اشار الی دلیل اخر بقوله وایضا النور من حیث هو نور ان اقتضی فلا یقتضی غیر
النور علی ما یشهد به الفطرة الصحیحة فیمتنع ان یوجد من نور الانوار نور وغیر
نور وظلمتان کما ذکرنا ولما کان المطلوب بیان امتناع صدور شیئین منه مطلقا
وقد الدلیل الاول علی امتناع صدور النور والظلمة والثانی والثالث علی امتناع

Marginalia in Persian/Arabic script

صدرهما وصدر ظلمتين ايضا استدل على امتناع صدور نورين بقوله ولا
يحصل منه اى من نور الانوار نوران فان احدهما غير الآخر اذ لو كان عينه لما كان
الصادر شيئين بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما غير اقتضاء الآخر ولان اختلاف
الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان
ان كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهى الى جهتين فى ذاته لامتناع
التركيب اى فى نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما لكونه ابسط ما فى
الموجودات وهذا اى هذا البرهان يكفى فى حصول اى فى استحالة حصول كل
شيئين منه كيف كانا اى سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر
ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه كافيا فى نورين وظلمتين
لجواز اتفاقهما فى الحقيقة فلا يكون احدهما غير الآخر فقال وفى التفصيل نقول
لا بد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما بالحقيقة
او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرضى غير متفق فيهما اذ لو
اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا
ان يشتركا فى شئ كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام
الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما بان نقول ما به الاشتراك والامتياز ان
تغايرا بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقى فيلزم جهتان فى ذاته لما مر غير
مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان وما قبله بان الشئ الواحد
يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذى ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد
السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب من الواحد

فی ترتیب الوجود

الا واحد ولا یقبل الا واحد ولا یوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشئ عن الشئ وقبول الشئ للشئ واتصاف الشئ بالشئ امور لا یلزم الواحد من حیث هو واحد بل یفتقر الی تحقق امور اخر کالمسلوب والمقبول والوصف ولا ینقض هذا بان القدوس لا یتحقق الا بصدور ما صدر عنه اذ لا یغنی بالقدوس ههنا المعنی الاضافی بین العلة والمعلول من حیث یکونان معا بل کون العلة بحیث یصدر عنها المعلول ناشئا عن المعنی یتقدم علی المعلول تقدما علی الاضافة بینه وبین العلة

فصل فی بیان ان اول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة ای من نور الانوار فلا یحصل منه معها نور والا تعددت جهاته علی ما سبق فی الانوار المجردة المدرکة والعارضة کذلک لانها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة لکانت واحدة لامتناع صدور غیرها معها ولذلک قال وما وجد غیرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لکون العلة اشرف من المعلول والظلمات لتوقفها علی الانوار کما ستبین ثم اعدة امکان الاشرف ومنه یعلم استحالة ان یکون الصادر الاول ظلمة والوجود یشهد ببطلانه نور الانوار لما لم یتصور ان یحصل منه علی وحدته کثرة وفی بعض النسخ کثیر والا امکان لحصول من غاسق ای جوهر مظلم او عمیثة ای عرض مظلم ولا نور وفی بعض النسخ ولا نورین وهذا اولی لکونه معطوفا علی الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف علی کثرة وغیر بعد لتوسط قوله ولا امکان فاقول ما یحصل منه نور مجرد واحد هو المسمی عند بعض الاوائل بالعنصر الاول لانه اصل ما عداه من الممکنات لان ما عداه معلول له وعند المشائین بعقل الکل لانه

قوله قدس سره وان فرض وجود ظلمة الخ تمامه ان اول الصوادر کیف ان یکون احدی الذات و الجوهریة اراد ان یبین ان هذا الصادر لا یمکن ان یکون الا جوهرا نوریا اذ لو صدر عنه جوهر مظلم کالجسم فینتدب باب التصنع والایجاد لغیره

عقل لجملة العالم وامّا الاثر فى المشهور هو العلّة لوجود الفلك الاقصى الذى
يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركا
الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن ثم لا يمكن
اى هذا النور المجرّد عن نور الانوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة من نور الانوار
فيتعدد جهتها نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكيفيّة استلزامه للمحال
فلا حاجة الى تكراره وهذا مع ما برهن من ان الانوار سيما المجرّدة غير مختلفة
الحقائق وانما هى نوع واحد لا يتميّز بعضها عن بعض الّا بالكمال والنقص وهو
راجع فى الحقيقة الى زيادة كمال فى الذات الكاملة ونقص فى الناقصة وخارج عن
التميز الفصلى والعرضى فاذا التميز بين نور الانوار وبين النور الاول الذى
حصل منه ليس الّا بالكمال والنقص وكما ان فى المحسوسات النور المستفاد لا
يكون كالنور المفيد فى الكمال كما هو الحال فى نور الشمس وشعاعها فالانوار
المجرّدة حكمها هكذا فان النور الاول وان كان اشدّ نورية واشراقا واكثر
كمالا بالنسبة الى ما دونه من الانوار العقلية فهو ضعيف نورية واشراقا واقلّ
كمالا بالنسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهى الى نور الانوار
الغير المتناهى كمالا واشراقا بخلاف النور الذى هو دون النور الاول فان
نسبته اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية وغيرها من الانوار اليه
كنسبة الاجسام الشفّافة التى لا لون لها ولا نور الى نور الشمس والانوار العار
اى للاجسام قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتحد القابل واستعد
اى لقبول الانوار العرضيّة كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن اله

بيّنا اشكال فوق عرضناه برأى العين استنارة ما سيد الصرفاء

ان ما سوى الاول تعالى فان الاشعة

فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما يقبله من الشمس اكمل
مما يقبله من السراج لاختلافهما بالكمال والنقص او ما ينعكس بتقديره او كارض
يقبل النور من الشمس والسراج و ينعكس من الزجاج على الارض اى على تلك
الارض من شعاع الشمس وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النور
من الشمس ومن السراج او مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من
شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله وبين ان الارض بمعنى الحائط
وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحائط وليس ببعيد بخلاف
التقدير الاول فان فيه بعد الكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى يقبل من الشمس
ثم مما انعكس عليها من الزجاج او ما يقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت
في الكمال والنقص بينهما ليس الا لتفاوت المفيدين هيهنا لاتحاد القابل واستعداده
وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانا بسبب القابل كما يقع من شعاع
الشمس على البلور والشبح وهو الخزف الاسود فارسي معرب والارض فان الذي
يقبل البلور او الشبح مثلا اتم اى مما يقبله الارض من شعاعها والنور المجرد اى
عن المواد والمحال لا قابل له لقيامه بذاته وجوهر بتة فما وراء نور الانوار اى من
الانوار المجردة كمالا ونقصا يكون بسبب رتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب
قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو علة كماله وكل ما كان علته اكمل فهو اكمل وكمال نور
الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته
اذ لا يخالطه ظلمة فيلزمه نقص وليس وراءه شئ فيفتقر اليه بل هو البداية والنهاية
والمبدء والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته لذاته لا لعلة اورد عليه سؤالا

وقال

المقالة الثانية

في النور

مسئلة لم سمّيت النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال وإلّا كان لكل نور

كمال فوجد النور تخصصها اي تخصص المهية النورية بنور النور وهو كمال النورية

ممكن معلول يفتقر الى علة تخصص تلك المهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار

ثم اجاب عنه وقال **الجواب** هي اي المهية النورية كلية ذهنية لانها ليست

في الاعيان ولا وجود لها في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص نفسها

بخارج اي بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من المهية والخارجي

لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين شيء واحد

اصلا هو تلك المهية وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت المهية به في العين

هي كما ان نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج

مهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك كما في سائر كمالات الانوار المجردة الممكنة

وان كانت ايضا غير زائدة على ذواتها النورية فهي معلولة فيحتاج كالانها التي

هي مباديها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من

العدم الى الوجود وللذهني اي وللامر الذهني كالمهية مثلا اعتبارات ككونها

مشتركا فيما بين كثيرين لا يتصور على العين اي الذهني الخارجي لانه جزئي يمتنع

حمله على كثيرين وما قيل ان القائم بذاته اي الحي المدرك جسمانيا كان او روحانيا

لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة والضعف حكم قد سبقت الاشارة اليه

من انه تحكم خيالي لا تحكم عقلي وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص

ولما اطلق الكلام في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسببه علله استشعر

ان يقال هذا الحكم لا يسلم على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابلي استدرك

دفع شبهة هذا السؤال اما ان سلمنا ان الشيء الكبير

اشرف

في الصغير

اما حق وان المقدار

المخلق غير شرط في قابلية الكمال

والنقص نعم يمكن هذا بحسب الامر الذهني

وليس سواء في الذهن وفي العين فليس في

الاعيان اصغر مقدارا وكمالا ونقصانا من بعض الكمالية

البعض بنفس ما هو

المقدار

الصغير والكبير في الاعيان وكذا النقص

انه ذكر في هذا الفصل ثلاثة اشياء واحد اولا ثم ثنى ثم ثلث

وجه الذات اي يكون مصداق حملها وصورة ما بالحمل

الوجود اي انها في الخارج وانها في الذهن فلا يكون

فيكون تلك الذات بما هي

فيها بما هي موجودة في الخارج بعين وجودها وانها

فيها بما هي موجودة في الذهن بعين وجودها وانها

فرقا كالتي بين انحاء الوجود الخارجي بعضها بالقوة

الوجود الخارجي وانحاء الوجود الذهني فرقا كالتي بين

الوجود الخارجي والوجود الذهني

وللذهني اعتبارات لا يتصور على العين صحيح بناء على

القول بان للمهية صورة في الذهن وصورة في

العين واحدة بهما غير الاخرى واعتبارات

الوجود الذهني تكون المهية

كلية او ذاتية او

عرضية

او جنسا او نوعا او فصلا لكن هذا القول لا يدفع السؤال

اذ الاوصاف المهية بما هي هي لا باعتبار كونها في الذهني

ولا باعتبار كونها في العين لان لازم المهية مطرد في

جميع افرادها الذهنية والخارجية فلو قيل ان المهية

النورية بما هي تلك المهية مع قطع النظر عن وجودها

في الذهن او في الخارج لا تخلو اما ان يقتضي الكمال الواجبي

ما قال وقال بلى اى ما ذكرت هو حكم نور الانوار المجردة لا مطلق الانوار
اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة التى سنشير اليها يكون التفاوت بينها
من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان الشعاع الفائض من نور الانوار
على النور الاول اكمل من الفائض من الاول على الثانى لكون المفيض والمستفيض
فى الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما فى الثانى فثبت ان اول حاصل بنور الانوار
واحد هو النور الاقرب والنور العظيم وربما تسماه بعض الفهلويين وفى بعض
النسخ بعض الفهلوة بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق
من الموجودات بهمن ثم اردبيهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم
مرداد وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من
الاول شئ وراهم زرادشت اى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية
فالنور الاقرب يفتقر فى نفسه لكونه ممكنا فى نفسه محتاجا الى غيره غنى بالاول
لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور الانوار لا يبان
ينفصل منه شئ فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام
لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد
وتعالى اى ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اى عن خواص الاجرام ولا يبان
ينتقل عنه شئ اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه لا جزء له ينفصل منه
جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيئات لا ينتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على
الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال
كما فى شعاع الشمس او يحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله

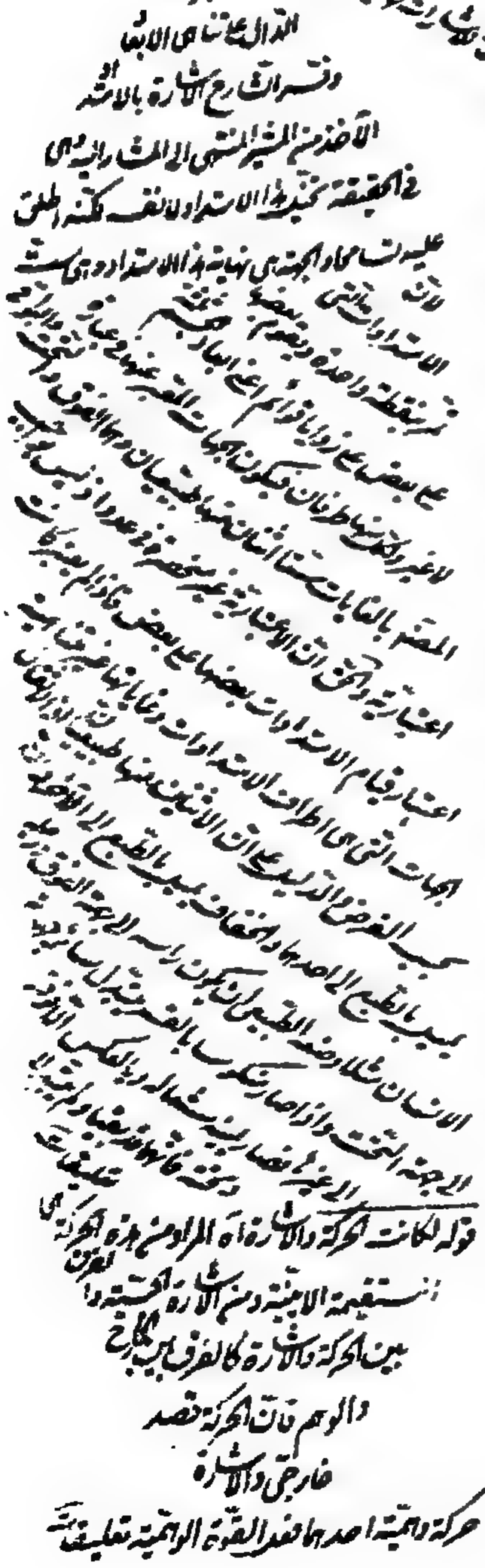
وعلمت

قوله
قدس سره
فالنور الاقرب نفسه
فى نفسه غنى بالاول اقول
تصور هذا الفقر وهذا الغنى لا يخلو عن صعوبة
عند من كان المجعول بالذات جلاسبطا عنده
نفس هوية المعلول بلا هويته كما عند المعلم الاول

وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة
وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس اى حصوله منها ليس الا
على انه موجود بر فحسب اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض
كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدة للاستنارة كالاجرام
الكثيفة المقابلة لها وتوسط جرم شفاف بينهما افاض العقل هيئة نورية
على ذلك المقابل المستعد واذا عرفت هذا فى حصول الشعاع وهو نور
جسمانى عارض فهكذا ينبغى ان تعرف فى كل نور شارق اى فى حصول كل
نور عقلى عارض ومجرد والا يتوهم فيه نقل عرض وانفصال جسم بل اضافة
من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهى النور الشارق
العارض فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له وح يحصل له
اشراق عقلى وهيئة نورية فى ذاته للاستعداد المقتضى لذلك وان كان
جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما فى علته يقتضى
ظهوره فح يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلى وظهور
روحانى فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية
كانت او عرضية والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او
انفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المطلوب **فصل** فى احكام
هذه البرازخ اى الاجسام وابتدء باحكام محدد الجهات من حيث
انه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل
وان جاز عليه الانقسام الوهمى فقال واعلم ان للاشارات وهى امتدادات

تاخذ من الشير الى المشار اليه فى جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام
والخلف والفوق والتحت غايات بتوجه نحوها الاجسام بالحركة ويتناولها
الاشارة الحسية بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك
وانه ان لم يكن برزخ اى جسم واحد غير متالف من اجسام مختلفة على ما يظهر من
الاستدلال عليه محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اى الانفصال بالفعل
وقد بين لك فى بيان امتناع تركب سلسلة غير متناهية من مترتبات مجتمعة
كيف ما كانت تناهى المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية الغير
المتناهية والاجسام المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اى وغير الجرمية
كالمترتبات المجتمعة العقلية لكانت الحركة اى التى توجه الجسم بها نحو الجهة
والاشارة اى التى تتناولت الجهة بانها هنا او هناك عند عبورها وخروجها
عن جميع الاجسام واقعة الى لا شئ والعدم لا يتصور الاشارة اليه وهو
ظاهر وللان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد المحيط اذا
لم يكن جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان
واليه الاشارة بقوله وسواء كان اى ذلك البرزخ الذى هو المحدد محيطا بالكل
قابلا للانفصال او برازخ اى او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متالفة اجتمعت
وتركبت فصلت اياه فيلزم وقوع الحركة والاشارة الى لا شئ قالوا اما على
التقدير الاول فلاستحالة حركة اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال
بالفعل الى جهة السفل لان حشو المحدد ملاء لا يمكن ان ينفذ فيه شئ فيتحرك
الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى كل ما ينقسم

بالفعل



بالفعل ففي حال الانقسام لابد من حركة احد الجزئين عن الآخر وح اما ان يكون وراء
المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدد المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد
وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن
وراء جهة مع ان احد جزئيها يتحرك عن الآخر فتلك الحركة تكون حركة لا الى
صوب لان التقدير ان الجهة المقسمة اعني المحدد هي منتهى الاصواب هف
وفيهما نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ شيء في الملاء الذي هو حشو المحدد ولا
لزوم كون حركة احد الجزئين وراء المحدد ليكون لا الى صوب واما على الثاني فلقوله
فان كل واحد من هذه البرازخ اي التي تركب منها المحدد وان فرض انه غير
ممكن ان ينفصل فلابد من ان يكون مؤتلفة والا لما حصل منها المحدد واذا
كانت مؤتلفة بالفعل فيمكن تالفها اذ لو امتنع تالفها لما حصل منها مركب
وانقسامها لان كل ما هو ممكن الائتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق يستدعي
حركة تسند عن جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت
بالفعل فيقع الحركة الى لاشيء و لاصوب لا لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة
الى تحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر لما سبق من النظر بل لان الحركة اما ان
يكون الى جهة او لا فان كانت حركة اجزاء المحدد الى جهة فيكون الجهة متحددة
قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لاشيء و لاصوب وهو محال
واستحالته غني عن الشرح وايضا لا يجوز تركب المحدد من الاجزاء من اجسام
مختلفة لان المختلفا والبه الاشارة بقوله والمختلفا اي التي تركب منها المحدد
لابد من حصول افرادها اي كل واحد منها في احيازها المختلفة اولا اي قبل

التركيب فاذا استعد للتركيب حيث حركها عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب
وذلك بوجب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها ثما يكون داخلة
فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها
وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد فى حيز المحدد من غير ان يتحرك
من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد فى جهة من الاخر دون غيرها ان
كان لكون ذلك الجزء مكانه فتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير
مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تالف المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر
ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا
لوجوب تقدم لجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت
اشار الى دفع هذا الوهم بقوله والبسيط يجعل جسما واحدا دفعة لا دفعتين
كما فى المركب اذ لا جزء مادة له فيحتاج الى حصوله فى حيزه اولا ثم الى حصوله فى حيز
المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فيتاخر عنه واليه الاشارة بقوله
ثم تتجزى اى بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل
ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله
لا دفعة فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد اى البسيط اذ المركب لا يكون
واحدا فى الحقيقة المتشابه ما يفرض له اجزاء فى الوهم اى المستدير لانه الذى
نسبة اجزائه الفرضية التى بالجهة الوضع بعضها الى بعض ونسبة جميعها
الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد
وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضى اختلاف اجزاء المحدد

المقالة الثانية

الوجب لتقدم الجهة على المحدد وهو مع واعلم ان الجهات وان كانت ستة لان
امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين هي جهتان
لكن المختلفة بالطبع ثنتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله
من فوق ويكون الفوق والتحت بجملتهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية
الا ترى ان اليمين يصير يسارا او بالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق
اسفل او بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف
فانه لو لم يختص احدهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام احدهما
اولى من الاخرى ولا بد وان يكون تلك العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة
الحسية والا لم يتناولها الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون
احديهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر
جسماني واحد لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يحد الا ما قرب
منه دون ما بعد عنه مع وجوب تحديده اياهما بل من حيث ان له محيطا ومركزا
حتى يحد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه الذي يحد المحيط ايضا
لان المحيط بعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز
واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله
ولا يحصل منه نفسه اي من المحدد من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان
يكون بعض جهة علو والبعض الاخر جهة سفل فانه واحد متشابه اي متشا
الاجزاء ناقص قوته فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة دون اخرى وح لا يحصل

من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وکل ما فرضته فهو اعالی ولان التسفل
هو ما یکون فی غایة البعد عن العلو فاذا لا یکون الاسفل الا فی غایة البعد عنه
وهو المرکز وهذا هو البرزخ المحیط وهو جسم واحد بسیط مستدیر محیط
بجمیع الاجسام بما عنی حصل فیه من العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل وان کانت
له اجزاء بالقوة والفرض غیر متشابهة مختلفة بالعلو والتسفل قبل تعیین المرکز
واما بعد تعیینه فلا شک فی علویة بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه کما فی فوقیة
احد سطحیه منه یظهر ان قول المتشابه نسبته وضع ما یفرض له اجزاء علی ما
صرح هو وغیره به والوجود یکذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو لا محیطه
استدل علی ان المحدد لا ینقسم بما استدل به الحکماء علی ان الجهة لا ینقسم فقال
ومما یدل علی ان ما منه الجهة ای المحدد المفروض انه هو لا غیر ای الذی فرض ان
ما منه الجهة هو لا غیر معه تماما مدخل له فی الجهة لا ینقسم ان المتحرک الی فوق
لو قسم ای المحدد ونفذ فیه فاما ان یتحرک بعد عبوره اقرب جزء الی فوق وحینئذ
لا یکون الفوق الا الجزء الابعد او یتحرک من فوق فلا یکون جهة الفوق الا من الجزء
الاقرب فعلی التقدیرین یصیر جملة ما یفرض جهة جزئه هو الجهة فیکون الجزء
الاخر لا مدخل له وکلامنا فی عین ما منه الجهة الذی لا یاخذ معه ما لا مدخل
له فی الجهة قال فی المطارحات ولقائل ان یقول هذه الحجة ان دلت علی امتناع
انقسام المحدد فیلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غایة السفل فاذا وصل
الیها المتحرک عبر اقرب الجزئین اما ان یقال یتحرک بعد الی اسفل او عنه وعلی
کلا التقدیرین یصیر احد جزئی الارض سفلا لا کلها وکان کلها غایة

التنقل لان لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية التنقل
الارض ولا التنقل يتعين بالارض بل يتعين بمركزية المحدد فاذا فرض جسم يقطع
الارض فيحصل له بحصة نسبة الى المحدد بما اخذ من الحيز بالقطع لاجزاء
الارض سفلية كسفلية الارض فان التنقل يتعين بنفس المحدد بخلاف اعتبار
الى فوق اذ المحدد لا يعينه شئ يتحدد به موضعه وبصير كل ما وصل الحيز
له حصة من الفوقية كفوقية المحدد فالمحدد له الفوقية بماهيته والارض
لها التسفلية لحصولها في حيز على نسبة محددة من المحدد حتى لو خرج الارض
من ذلك الحيز ضربا للمثل كانت متحركة الى فوق ونازلة للتسفل فليست التسفلية
بماهذا لفظه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالتسفل المتعين
بمركزية المحدد اذا وصل للتحرك الى غايته صار لحصته حيز من الكل له السفلية الخصوصية
بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذلك ولما كان من احكام المحدد ان لا مكان له اراد
ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان المكان ولان من اراته المتفق عليها ان ينسب الجسم اليه
بلفظة في وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شئ كالمحوى مثلا ينسب الى مكان
بانه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان ينسب اليه الجسم بفي
ولا شئ من الجسم واجزائه من الهيولى او الصورة ولا ما يستقر عليه الجسم ينسب اليه
الجسم بفي فلا شئ من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا
الصورة ويصح تبدل اجزائه اى اجزاء ما ينسب الى مكان بانه فيه بالنسبة الى
اجزاء ما فرض مكانا له ان لم يمكن الانتقال بالكلية اى عن مكانه كما في الافلاك
لصورتها النوعية او النقل اى ويصح النقل بالكلية كما في غيرها اى غير الافلاك

(الهامش)

الجسم هو
المنسوب الى
افلاطن وقال آخرون
انه السطح المذكور وهو المنسوب الى
ارسطاطاليس واورد على مذهب البعد
الاشكال من وجوه منها ان تداخل المتقدرات
ذكر بعض المحققين
ردع السطح ولا يخفى ان دفع الايرادات المشتركة
بين هذا المذهب والسطح اسهل عن هذا
وهو اوفق للعرف وعند اللفظة
التسمية دون السطح
فانه اذا سئل
عن مكان
الماء يجاب بانه الكوز الى السطح الباطن منه وانما
الحكم بعموم الامكنة ممنوع كما ستقف عليه
انتهى تعليقات

كانتقال

كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان اخريان متفق عليهما ايضا احدهما
امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيتهما اختلافه
بالجهات كفوق واسفل وعلى هذا لايكون النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة
لها واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده
فالحق انه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى لاجتماع
الامارات الاربع المتفق عليها فيه والبه الاشارة بقوله فاذا المكان هو باطن
حاويه الاقرب ولان المحدد لاحاوى له وما لاحاوى له لامكان له فالمحدد لامكان له
وهو المطلوب **فصل** فى بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا
ناطقة وفى كفيته صدر الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهى كون الشئ
فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حالة فى كل ان مخالفا لما قبله وما بعده اما
ان يقتضيها شئ خارج عن الجسم وقواه وهى قسريه ذاتية ان قبلها الجسم بنفسه
كرمى الحجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كاعلاء حجر او لا يكون كذلك
وهى اما ان يصدر عن شعور وهى الارادية او لا وهى الطبيعية شرع اولا فى بيان
ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم فى بيان انها ليست قسرية لتعين كونها ارادية
فقال البرزخ الميت اى الجماد وهو الجسم الذى ليس فيه حيوة حيوانية وهى التى تزول
ولا تدوم كما فى الحيوانات او حيوة عقلية وهى التى تدوم ولا يزول كما فى الافلاك
لا يبدو بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يبدو بقاسر فان كل ما له مقصد يقصد
ويصل اليه يفارقه بنفسه اى من غير قاسر فليس بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه
اى لا بقاسر طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه فاتر يلزم منه اى من قصده له بنفسه

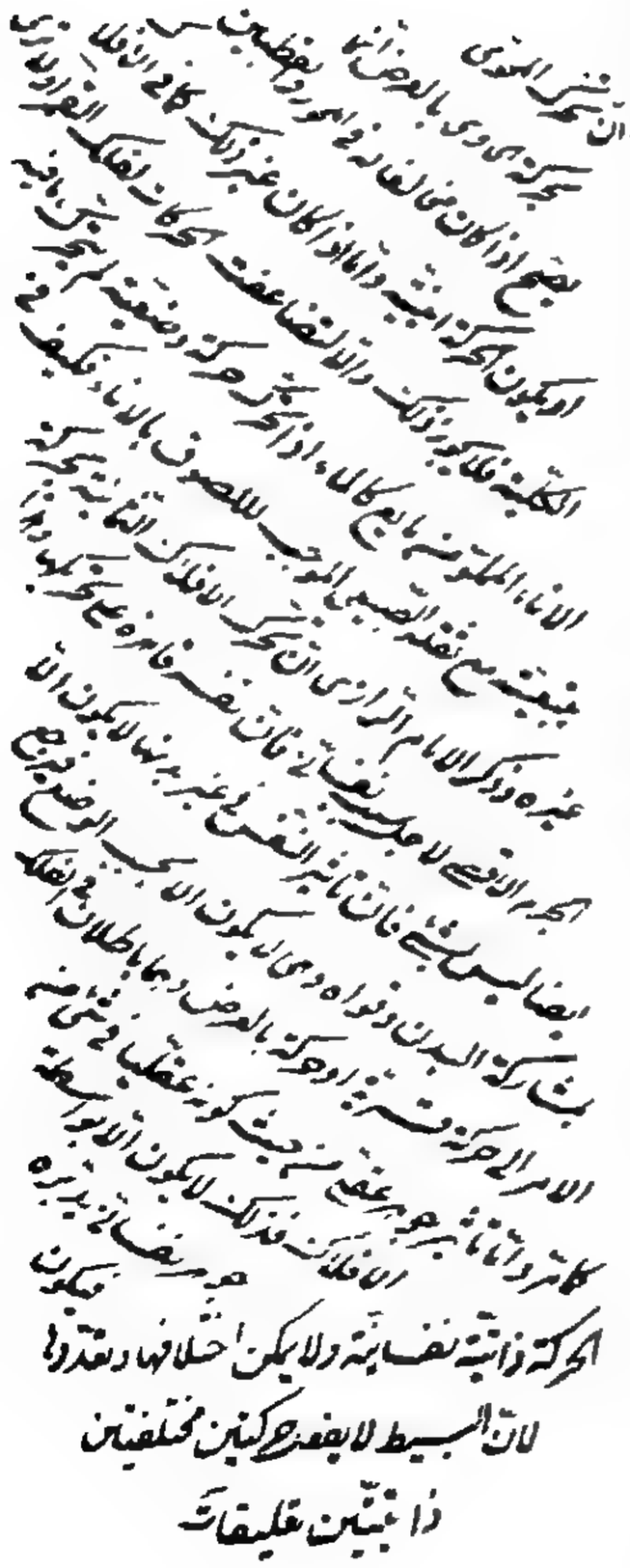
ومفارقته

قوله ره كل نقطة تقصد او تفارقها الاولى ان يذكر بدل كل نقطة كل وضع فان الحدود الآتية في كل حركة في سعوله هي اوضاع تلك النقطة وحركة الفلك وضعية فيكون صدور الآتية اوضح وفيه ان الحدوث يجب ان يستند لوجود اي يكون حركة الفلك بالقوة الاولى ان يستحيل الوجود الحسي مقصور في قدر معين وايضا فعد الحسي لا يكون غير متناه وحركة الفلك عندهم غير متناهية فلا يكون حركة طبيعية تفليقات

ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو محال معلوم الاستحالة بالبديهة والبراذخ العلوية اي الافلاك كل نقطة تقصدها تفارقها التحريكها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور ولا قاسرلها حتى يكون قسرية وبتعين حكونها ارادية اذ لا سلطنة للنفس على العالي على ما شهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة لها عليه فلا يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه قسرا ولا بعض الافلاك بعضا لقوله ولا بعض بعضها اي بعض تلك البراذخ اعني الافلاك مزاحما للبعض اي في حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط الذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد بهذا لانه لو فارق احدهما موضعه لدافع الآخر ومنعه من الحركة وكان قسريا كيف اي يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة اي قد او جهة ويشارك الكل في حركة يومية وذلك ان المفسور تابع للقاسر في حركته فلو كانت حركاتها قسرية لاختلفت ولما تشاركت في حركة واحدة ولما استحال ان يقابل لما جاز اجتماع حركتين ذاتية وقسرية في شئ كحجر مرمي بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشترك فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهي حركة المحدد المتحركة بها جميع الافلاك قسرية اما في الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر انفا ولهذا لم يذكره واما في المحدد فلان حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية وهي حركة المحدد لا يمكن اي ان تكون من حركة الاخرى اي حركة محاطة اذ ليس فوقه شئ يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة

محاطة وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف
اى وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة ومنافعة في الحركة والافلاك حركات
كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول ولما كان ما عدا المحدد من الافلاك
متحركة بالحركة اليومية ولكل منها حركة مخالفة لما للآخر ولا يتحرك الجسم في حالة
واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد وان يكون شئ من حركات الافلاك
بالعرض وهو ان يكون حركته تبعا لحركة حاويه فان الحاوي يحمل معه محويه في حركته
فيوافقه المحوي فيها بالعرض مع كونه متحركا بحركته الخاصة بذاته كالكرة المتحركة
في السفينة تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة لانها المتحركة
ليكون حركتها في السفينة كحركة المحوي في الحاوي لعدم تخلل السكون بين اجزاء
حركتها بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل السكون بين اجزاء حركته والفرق
بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج عن الجسم والقوى
المختصة به فان القابل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشئ
قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله وشئ منها بالذات وهو ما يكون
القابل لها الشئ نفسه كالمار في السفينة على خلاف حركتها فيقبل احداهما
بذاته وهو حركة المار نفسه على خلاف حركتها والاخر بتوسط ما هو فيه
وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة واذا بان كذلك فلا يكون الحركة
اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية الا من محيط متحرك
ومحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط ولكل
واحد حركة اخرى اى بالذات وهي الخاصة به ومحرك كل واحد

من



٣٣٢

من هذه البرازخ حتى بذاته لكون حركته ارادية كالمحرك لابداننا وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فليكون نورا مجردا فانما بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت الى فوق ويلوح لك من هذا ان من كون محركات الافلاك انوارا مجردة ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار اى المجردة النفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة والافلا امنة من الفساد لان كل كائن فاسد لابد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركب المتكون واما عند الفساد فلتفرق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما يكون عند ميل مستقيم ويمتنع وجوده فى الافلاك لوجود الميل المستدير فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبنى عليها وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجهها الى الشئ وانصرافا عنه هف ومثال ذلك ان تحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعى تحرك بحركة مستديرة فتكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة ان خرج بالمستديرة عن المكان الطبيعى وهو صحيح واما انه لو لا يجوز ان يقتضى الحركة المستقيمة لشرط خروجه عن الحيز الطبيعى والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصرى

قوله حتى بذاته فيكون نورا مجردا اه راى المصنف ان كل حى بذاته مجرد وقد مر ضعفه لانه لا يلزم من كون الشئ مدركا للجزئيات ان يكون ادراكه لذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته كتخيل ونحوه وذهب المعلم الاول ان محرك كل فلك عاقل بالمباشرة قوة منطبعة ولها محركة اخرى عاقل بالاعداد والتشويق وهو عقل مفارق وليست لها نفوس ناطقة مثل نفوسنا وهذا هو الحق عندنا بدليل لائح لنا ليس ههنا موضع بيانه وان كان خلافا لما اعتقده الشيخ الرئيس والمصنف واتباعهما تعليقات

يقتضى

فی تحرکات الافلاک ارادیة

بقتضی الحرکة بشرط ان یکون لا فی مکانه الطبیعی و یقتضی التکون بشرط حصوله
فیه فالجواب ان طبیعة العنصر لم یقتض لذاتها لا الحرکة و لا السکون بل الذی
اقتضته هو الحصول فی الحیز الطبیعی ففی حالتی الحرکة و التکون مطلوبه الطبیعة
ذلک الامر الواحد بخلاف ما نحن فیه فان الحرکة المستدیرة فیها انصراف و توجه
عن المطلوب بالحرکة المستقیمة ان کانت کما قلنا و الا کان له الوضع المطلوب بالحرکة
المستدیرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع و هو مع ایضا و الشهوات و الغضب اذ
المقصود من الشهوة حفظ النوع و من الغضب الاحتراز عن المفسد و ما لا یشتهی
لا یفتقر الیهما و اذا لم یکن لها شهوة و لا غضب فلیست الحرکة ای حرکة الافلاک
لمراد بر نخی شهوانی او غضبی فیکون لمقصد نوری ای عقلی کلی لاستحالة
ان یکون لامر جزئی لا یمکن وقوعه و الا لا یست و وقفت عن الحرکة و کذا ان
وقع و الکواکب السبعة ای السیارة و هی النیران الشمس و القمر و الخمسة المتحیرة
زحل و المشتری و المریخ و الزهرة و عطارد عهد لها حرکات کثیرة من بطوء
و سرعة و توسط فی الحرکة و رجوع و استقامة الی غیر ذلک من الاختلاف فی الحرکة
التی لا یمکن حصولها من فلک واحد فلا بد لها ای لتلک الحرکات من براذخ کثیرة
بقتضی صدور تلک الحرکات المختلفة منها من ممثل و مایل و خارج و ندویر
علی ما هو مشروح فی علم الهیئة و کل هذه ای و کل واحد من هذه البراذخ المشتمل
علیها بروج کل السبعة غیر غنیة لامکانها بل یفتقر فی تحققها و کمالاتها الی نور
مجرد لاستدعاء الحرکة المستدیرة الارادیة محرکا هو نفسه الناطقة المتصرفة
فیه التی هی نور مجرد قائم بذاته و لما فرغ من بیان ان للافلاک نفوسا ناطقة

شرع

شرع في بيان صدور الكثرة عن الواجب وقال والمراد بصدور من نور الانوار غير النور
الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا اي كما في الواجب جهات كثيرة فانه يرجع الكثرة
فيه اي في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية الى كثرة جهاتها ما يقتضيه اي علته
لما مر غير مرة فيقضي اي تكثر جهات النور الاقرب الى تكثر نور النور وهو محال فالنور الاقرب
بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة لما سبق تقريره فان حصل به
اي بالنور الاقرب برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل
شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورها من الجسم كما سلف بيانه وليس كذا
اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب
ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار
اثنينية فلم يتأد الى البرازخ لتركبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورهما من لا اثنينية
فيه ثم ما دام كل واحد اي من المعلولات نورا فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر
الغاسق لان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة
بين الغاسق والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور
مجرد فان له اي للنور الاقرب اعتبارين فقر في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول
لوجوب بريه فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار وبشاهد
ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار اذ الحجب انما يكون في البرازخ والغواسق
والابعاد ولا جهة ولا بعد للنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية فبما يشاهد
من نور النور يستغرق ويستظم نفسه بالقياس اليه فان النور الاتم يقهر
النور الانقص فيظهر فقره له واستغراق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار

قوله فان له فقرا في نفسه وغنى بالاول اه بريد
باثبات
اثبات الكثرة في المعلول الاقرب
لما قبل الاجتماعين فتوابعه ذكره الثاني
بالاول وهو ايجاده الكثرة
من البتة الوجود ما يكفي بالملك
ان اثبات البتة والوجود
البتي بعد الاعطاء
فهو
اثبات الكثرة في المعلول الاقرب
وذلك كان
الوجود مجعول بالذات
كما اشرنا اليه سابقا وتقدمه
مجعول بالعرض فحصل هناك كثرة
من غير ان يقدح في وحدة الجاعل الحق
اذ جعل واحد هو جعل موجود ومجعول متعدد من جهات
الضرورة ثم يلزم للمعلول تعقل لوجوده وهو عين وجوده
لتعقل فقره
الوجود وجوده فيكون صورة الكثرة
لان تعقل الكثرة كالكثرة وان كان ذلك الكثرة على وجه
وجوده من الوجوه لكان تعقل البسيط مركبا وجوده في نفسه
الكثرة وتكثيرها والحق ان تلك الكثرة الفاضل عليه
الفاضل عليه او بتعدد وجوده في نفسه
عن وجوه الفقرة النور الاقرب ان كانت عبارة عن نفس
النور الاقل فهو عين بتة البسيط النوري
لب بالبرزخ ذاته لتقرر عنده ان الكثرة
وان كانت عبارة عن كونه مجعولا
البسيط النوري
وهو بتة عين مهية لا زائدة عليها لا في العقل ولا
في العين وكذا اغناه بالاول ليس الا نفس مهية
الكثرة عن هوية الاول فليس
النور الاقرب بشيء ان يكون
انفكاك تصور
احدهما
في العقل عن تصور الاخرى بخلاف مغايرة المهية
للوجود فان المهية كلية يجوز تعقلها ذهنا وحملها عليها
غير هوية العقل الاول من افراد كثيرة فرضية لا يلزم
المهية شيئا منها لذاتها وان امتنع في الوجود الا
واحدا منها ويعرض لها الكلية والامكان لاجل نفسها

خلق كذلك
في نفسه واجبا بالاول وبباقي
في الحقيقة بالنسبة النور للنظر والوجود
فذا اختص باسم النظر والوجود
بالنسبة
الذي وجوده
خص للمفهوم
من الكلام

فی بیان صدور الکثرة عن الواجب

بالنسبة الیه یحصل منه ظل هو البرزخ الاعلی الذی لا برزخ اعظم منه وهو
المحیط المذکور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته
یحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه وظله انما هو
لظلمة فقره ولسنا نعنی بالظلمة الا ما لیس بنور فی ذاته وههنا لا مایذکره المشاؤن
من کون الظلمة عدم النور فیما یمکن فیه النور وباقی الفاظ الکتاب ظاهر غنی عن
الشرح **قاعدة** النور السافل اذا لم یکن بینه وبین العالی حجاب یشاهد العالی
ویشرق نور العالی علیه ولکن لیس بین الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من
خاصیة الابعاد الجرمیة وهی مجردة عنها ولهذا لا یحجب بعضها بعضا بل کل
سافل حتی النور الابعد الاسفل یشاهد العالی حتی نور الانوار وکل عال حتی
نور الانوار یشرق شعاعه علی السافل حتی الاسفل اذ من طبیعة النور الاشراق
علی کل قابل مستعد وکذلک یشرف العالی علی السافل اشرافا عقلیا مستتم الوجود
فالنور الاقرب یشرق علیه شعاع من نور الانوار فان قیل یلزم ان یتکثر جهة نور
الانوار باعطاء الوجود ای للنور الاقرب والاشراق ای علیه وکذا علی باقی
الانوار یقال المتمم الموجب للتکثر انما هو ان یوجد شیئان عنه ای عن نور
الانوار عن مجرد ذاته ولیس ههنا کذا اما وجود النور الاقرب فلذاته فحسب واما
اشراق نوره علیه وکذا علی باقی الانوار فلصلوح القابل ای استعداده لقبول
ذلک وعشقه الیه وعدم الحجاب فیهما جهات کثیرة وهی استعدادات القوابل
وعلة قابلیة وهی القوابل وعشقها وشرائط مثل عدم الحجاب الذی هو شرط
اشراق العالی علی السافل والشیء الواحد یجوز ان یحصل منه لاختلاف احوال

القوابل

٣٣٥ قوله فالنور الاقرب یشرق
علیه شعاع من
نور الانوار اه هذا
الاشراق ان کان من جهته
النور الاول فهو احدی صرف کما مر فیلزم
صدور النورین من جهة واحدة فی مرتبة واحدة
احدهما هذا الاشراق والآخر النور الثالث وان لا یجدی

قاعدة القوابل تعدّدها اشباء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور

الجود افادة ما ينبغي اي للمستفيد وذلك بان يكون مبتغى عنده مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والا لا يسمّى جودا لعدم الاستفادة للعوض من الاعواض التي ذكرها ولا من غيرها الذي لم يذكره والا لكان معاملة لا جودا فالطالب لكل وثواب معامل وكذا المتخلص عن مدّ ضرّ ونحوها فلا شئ اشدّ جودا ممن هو نور في حقيقة نفسه وهو مجلٍ وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شئ وليس ذاته لشئ وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شئ لكفاه فانّ من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشئ والا لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح

قاعدة لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شئ من البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اي الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه واما الخيال والمثل في المرايا اي الصور المتخيلة والمرئية في المرايا فسيأتي حالها فان لها حظا اخر اي امرا عظيما من انها ليست في مكان ولا جهة ولا اذي وضع وان لا موضوع لها من الاجسام التي تلينا الى غير ذلك على ما سيجيء مفصلا انتهى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئي كما في القريب المفرط او وجد

الحجاب او ما في حكمه كما في البعد المفرط فان القرب المفرط كالباطن الجفن عند

وانما قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن للنور الباصر والا لجاز ان يقال

ان عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية لان الاستنارة او النور

شرط للمرئي بان يكون منيرا بذاته او مستنيرا بغيره فلا بد من النور بين نور باصر

ونور مبصر والجفن لكن الغموض لا يتصور استنارته اي استنارة باطنه بالانور

الخارجية اي العارضة لوجود الحجاب وهو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه بالنور

العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره اي باطن الجفن فلا يرى

لعدم الاستنارة وكذا كل قرب مفرط اي مانع من الاستنارة والرؤية والبعد المفرط

في حكم الحجاب لقلة المقابلة فالمستنير والنور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة

ما بقي نورا او مستنيرا يعني ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة

قاعدة اخرى اشراقية في ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك

النور على من يشاهده وتقريره قولنا اعلم ان لعينك مشاهدة اي للزنبات كالشمس

ايضا واشراقا للشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها عند المشاهدة اي مشاهدتها

للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها

اي على العين حيث هي والمشاهدة للشمس لا يكون الا بمسامتة البصر على استقامة

بعينه حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعني في مباحث الرؤية من انها

لبث بالانطباع حتى يكون المشاهدة ايضا حيث العين ولو كان الجفن نورا

او كانت الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا ملتبسين في

القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة

فصل

في صد الكثير عن حاصل الفاضل

ان الصورة الحاصلة في العين بالانطباع عند الرؤية هي الصورة المرئية

بالذات وهي التي تدرك بالحس المشترك وهي التي تنتقش بها القوة الخيالية

وهي التي تحفظ بالقوة الحافظة وهي التي تستحضر بالقوة المتخيلة

وهي التي تدرك بالقوة الحاكمة وهي التي تعقل بالقوة العاقلة

وهي التي تنتقش بها القوة العاقلة وهي التي تحفظ بالقوة الحافظة

وهي التي تستحضر بالقوة المتخيلة وهي التي تدرك بالقوة الحاكمة

وهي التي تعقل بالقوة العاقلة وهي التي تنتقش بها القوة العاقلة

فصل في ان لكل نور عالي قهرا بالنسبة الى النور السافل و السافل محبة بالنسبة الى العالي و بهما انتظم الوجود كله النور السافل اي من حيث المرتبة لا بحيط بالنور العالي اي لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه و اكثاهه فان النور العالي لشدة نوريته يقهره اي يقهر النور السافل بقهوريته و يغلبه لضعفه اما ليس لا يشاهده اي لكن النور السافل المقهور لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها و ان لم يتمكن من الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نوريتها و مع ذلك فانه يشاهدها و كذا النور العرضي يحيط الاشد منه بالاضعف و يغلبه حتى ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب لا ستيلائه عليها بحيث يتوهم عدمها و ان كانت موجودة فاذا طمستها شدة اشراق نور الشمس و الانوار اذا كثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت و للسافل الى العالي شوق و هو حركة الى تتميم كمال عقلي او وهمي او غيرهما و كل مشتاق اليه لا بد و ان يكون حاضرا من وجه غائبا من آخر و المشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا و فاته من جهة غيبته شيئا آخر و عشق و هوى عشق السافل هو محبة مفرطة الى من هو انقص كما لا منه عند فيما يعشقه هذا و اما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او وهمي او تخيلي او غيرها و العشق المطلق هو محبة مفرطة لا غير و الادراك كلما كان اتم و المدرك اكمل كان العشق اشد فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته و قوة اشراقه العقلي الغير المتناهي لانه لا يقف عند حد بصور العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى و لا يعشق هو غيره لانه شيء لا يعشق غيره الا اذا كان انقص

قوله و لست فذ الى العالي شوق و عشق اه العشق هو الالتهاب بتصور حضرة ذات ما و الشوق هو الحركة الى تتميم ذلك الالتهاب و هو لا يوجد الا بعد ما لم يخرج جميع كمالاته من القوة الى الفعل كالتفوس و ما دونها و اما المفارقات النورية فهي بريئة عن الاشواق و كل مشتاق نال من معشوقه شيئا و فاته شيء كمن تشذ له محبوبة ذو اكيال و لم يتمش في الحس فيريد ان يتم وجوده بكيال شهود اغيبا قلبقات

كالامنه عنده فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه يعشق هو نفسه

لان كماله ظاهر له وهو اجل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور لشئ

بالقياس الى غيره اى غير ذلك الشئ ونفسه فظهور ذاته له اكمل من كل ظهور لشئ وجود

وتمام وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم

ان تصور ماهيتى اللذة والالم اى الشعور بهما وتميز هما عما سواهما بديهى وجدانى

فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة وعند الضرب و

تفرق الاتصال فى عضو حالة اخرى مخصوصة هى الالم ولما كانت الحالة التى نجدها

عند الاكل غير التى نجدها عند الشرب مع اشتراكهما فى كونهما لذة فالامر المشترك

بينهما هو ماهية اللذة ولان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اردنا ان

ننبه على ماهية هذا القدر المشترك الذى نجده حاصلا فى كل صورة يوصف

باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لذلك المخصص مدخلا فى

كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يتبين بالنظر الحكمى ان لذة نور

الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر فى ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة

لمن لا شعور له والثانى الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشئ اذا كان صالحا ولا بقا

به اذ ليس الشعور بكل شئ لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال

مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد

من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لان ادراك حصول الكمال من لا يعتقد

كمالية لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا ادراك من

الجهة التى هو بها كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل له لان اللذة ليست

فى ان النور القاهر بالنسبة الى ان

لاجل ذلك قال من حيث هو كمال وانما الذى ذكره

الشيخ

توجيهها لهذا

القيد بقوله لانه اذ

او ادراك حصول الكمال من لا يعتقد

كما سبقه لا يلتذ بحصوله فضلا ان يلتذ

كان كل قوة اذا حصلت وعد بالفعل لا يلتذ

بتلك القوة ولا يتبع تعقل عدم حصوله قوة

اخرى

من ادرك بعض قوته كان

عقلنا فلسفة غريزة العقل

العقلية التى بها كمالها الخاص اذا حصل ذلك

الكمال على اشرف وجوده فان كان ادراك حصول

الكمال كاشرف الادراكات والعلوم كان

ادراك العقل الاول ذاته والعقل

الكمال الوجودى والقوة الدراكة

افرح نفسها واشرف جنسها كانت لذة

لذة الطعام كما ذكرنا فى شرح الطعام

شرح اللذة العقلية وكذلك لذة الاستقام

فعل اللذة العقلية بذلك كانت اشرف

عبارة

الاكل لان

نكلما كان الادراك

كان اللذة

كزلك لذة النظر الى الوجه الجميل على قرب

موضع مضى اتم من لذته فى ادراكه من بعد لان

ادراكه من القرب اشد الخامس

هو نتيجة الاصول السابقة

ان اللذة العقلية

لابد وان

يكون اقوى من اللذة الحسية فاذا اذا نظرنا الى القوة

ادراك اللذ بل ادراك حصوله للملتذ فالعاقل
تقريره وكل لذة انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد
كانت اللذة اقوى ولما كان كمال نور الانوار الذي جميع الكمالات العقلية والحسية
يشع منه وادراكه الذي هو ظهوره اشد الادراكات واليه الاشارة بقوله ولا اكمل
واجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره فلا لذ منه لذاته وغيره وفي بعض
النسخ ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابه
فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فان ما جاوز حده شابه ضده
وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور
الذي لا يمكن خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته فحب
لذاته من انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر
وفي نسخ النور الناقص اي اصله وهو النور السافل عشق الى النور العالي الذي
هو علته وينبوعه وفي نسخ النور العالي لكونه اكمل فهو للنور السافل لكونه
بعض وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة ليست
شيئا ذا ظهور حتى يكون الظهور زائدا عليها او جزءا منها بل هي بنفس الظهور
والنورية المحضة التي لا يشوبها شيء من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية
ولا يزداد لذته وعشقه على ذاته وكما لا يقاس نورية غيره اي من الانوار اليه لشدته
وكمال الغير الناهي فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بل لا عشق
الاشياء ولذتها لغيره اي لغير نور الانوار الى عشقها ولذتها بل اي
بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من المحبة اي اللازمة لكل

اكمل والحق والنقص
الخلق فاق ذلك لجاجيه
في شخص لكان غاية اللذة مع ت
كل ذلك ناقص بالقياس الى ما للباري ت
مستعار من الغير وعرض للزوال ولا يرجع الى
بعض الامور وتخيير بعض جوانب الارض التي لا نسبة لها
الى جميع الارض لذا انضم اليه صحة البدن وجمال الصورة

نشرة علمية بالعلوم والمناسبة تزيد عن لذتنا بالحسيات لان بعضها يقال بسبب ذلك خروج عن مقتضى طبع بالعادات الرديئة والاقتضاءات الفاسدة ووقوع الآلام المحسوسة

نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اى اللاذم لكل عال بالنسبة الى ما دونه

وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا كثرت الى التزول فى مراتب المعلولية والصعو

فى مراتب العلية يلزمها النظام الاتم وذلك لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب

بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل

حتى يصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد لمحكم التاليف والترصيف **فصل**

فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبته للنور العالى وانما قال فللنور الاقرب

اى العقل الاول بالفاء اشعارا بانه نتيجة القاعدة السالفة وهى ان لعينك مشاهدة

وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق

منه عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر فى القاعدة السالفة ومحبة له اى لنور الانوار

ولنفسه لانه يدركهما مع ان ادراك الملائم يقتضى اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة

الكمال يقتضى كثرة الملائمة وهى شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشئ

اكمل واعجب كان اللذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو اللذ

واحبها ويلزم منه ان يكون اللذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اشد من التذاذه

لنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة فى صولة محبته

له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة فى قهر محبته نور الانوار

فصل فى بيان ان اشراقات المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شئ

منها وقرره بقوله اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شئ منه

كما بين لك بعيني فى اخر الفصل الثانى من هذه المقالة بل هو نور شعاعى يحصل

منه فى النور المجرد بافاضته عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على مثال

ما تر في الشمس اي في اشراقها على ما يقابلها كالارض مثلا وهو اثر اذا حصل مقابلة تام
بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار
المجردة الى نور النور الذي هو من عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الاطيف
كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية وكانه اذا ارتفع الحجاب
بين الشمس والارض استنارت بنوره كذلك اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين
نور النور استنارت بنوره والمشاهدة اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور
امر اخر غير اشراقه عليها كما ضربنا لك المثال في الشمس من ان اشراقها على العين
غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي
يختصه باسم النور النشاة لكنه لا يعني بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمل في
اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما بين من استعماله فيما بائنك وبين نور
عارض اي الانوار المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في
الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض الشيء والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار
النور العارض الى ما يقبله ويقوم به من الجواهر القائمة بانفسها اجسامية كانت او عقلية

فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب
اليه المشاؤون في ذلك ليس بمستقيم فنقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب اي العقل
الاول الحاصل منه بترخ هو الفلك الاعلى نور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا اي
ومن هذا النور المجرد نور مجرد اخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت
فاذا اخذ هكذا اي على هذا الترتيب عن ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل
عقل آخر وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري وتعلم اي والحال انك

تعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة التهابز لاجتماعها معا فبتهى اى بهذه السلسلة
فى جانب التنزل الى نور لا يحصل منه نور مجرد اخر واذا صافنا فى كل برزخ من الابرزخ
اى فى كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهى السيارات السبع وفى كرة الثوابت من
الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه
الاشياء لتكثرها من اعداد جهات اى من جهات كثيرة وفى بعض النسخ من اعداد وجهات
اى اعداد من العقول وجهات كثيرة لها لا يحصر عندنا ليمكن صدور ما لا يحصر عندنا
من الكواكب عنها فعلم وفى بعض النسخ فيعلم اى من هذا التقدير ان كرة الثوابت
لا يحصل من النور الاقرب اذ لا يفى جهات الاقتضاء غير بالكواكب الثابتة
فهو اى ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب ان كان من احد العوالى اى
من العقول العالية وهى ما يكون اقرب الى المبدء فليس فيه جهات كثيرة سيما
على راى من جعل فى كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء فان
اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه فى نفسه ومهيته فيعقل
الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا ويما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا
ويما يعقل من مهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف وهو العقل
وامكانه اخس الجهات فاقتضى الاخس وهو الماهية فان كان اى الفلك الثامن
من الثوانى فلا اى من احد من العقول السافلة وهى ما يكون بعدا من المبدء فكيف
يتصور ان يكون اى البرزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكبر من برازخ العوالى
وكواكبه اكثر من كواكبها اى كواكب العوالى ويؤدى الى محالات لوجوب كون البرزخ
الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العالى واسفل مكانا منه واقل كوكبا ولا يستمر

على هذا

على هذا اى على هذا التقدير الذى بين من الترتيب الذى ذكره المشاؤن وهو ان
الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت وكل
كوكب فى كرة الثوابت لتخصص اى بموضع ووضع متعينين لابد له اى لذلك التخصص
اولذلك الكوكب من اقتضاء ومقتض يختص به لاستحالة ان يكون هذا التخصيص
من مهية الثامن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام
الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا اذا كانت الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها
الى المخصصات واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذا الانوار
القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها وفى بعض النسخ وعلاقتها يعنى العقول
الصادر عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين وفاة
وثمانين ولما استشعر ان يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال
ومنها اى ومن هذه القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم
بل يحصل منه غير مستقل مركوز فيه كالكواكب فان البرازخ المستقلة وهى الافلاك
اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة
فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير
وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما
عن المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق
على ما تحته بالمرتبة اى على كل ما تحته بالمرتبة حتى النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور
الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة حتى ان القاهر
الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة منه

حاصله كما اشار اليه فى غير هذا الكتاب ايضا اثبات

فى غير هذا الكتاب والذى زاد فى هذا الكتاب ان

الانوار يقع
منه على كل واحد من
ان انوار العقلية شعاع
عقلى وهو نور سانح وكذا من كل عال
على سافله فيحصل من هذه الانوار سلسلة اولى
وايضا حصل من مشاهدة كل ما سوى نور الانوار
فوق نور آخر فيحصل من هذه المشاهدات ايضا سلسلة
اخرى

بغير واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات اى وان الظاهر الثالث
يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا صاحبه وهو الثانى عليه
وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع
ثمانى مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور
الاقرب من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اى الانوار الناشئة فى
النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس
يقبل من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع والرابع
مرات من الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير
واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنتين وثلثين مرة والسابع اربعا
وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار
المجردة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الانوار ذا الحجاب من خاصية الابداع
وشواغل البرازخ اى وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد
نور الانوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت وهكذا يتضاعف
كل مرة
الانوار الناشئة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من
غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس وفى بعض النسخ يتضاعف الانعكاس
يعنى اذا كان تضاعف الانوار الناشئة عن نور الانوار هكذا فكيف يكون مشاهدة
كل عال واشراق نوره على كل سافل اذ هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة
الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن فى حقه الثانى
دون الاول والتى هى متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق

جعلنا

فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد

قال المعلم الاول ره ان الواحد بسيط من جميع الجهات ليس فيه كثرة اصلا
وانما الكثرة فى الصادر عنه وقال ايضا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقال ايضا ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا وا

جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتضاعف الانوار والانعكاسات
الاشراقية والمشاهدة ويجوز ان ينصب عفة الانعكاس على الحال ويحصل
من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها لان الاشراقات العقلية
الواقعة على الانوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلها واعتبر باشراق العقل
على النفس صيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك واحد
منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير
نورا آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا
كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان كانت موجودة في نفس الامر فانها
لا تقتضي حصول انوار مجردة وانما يقتضي اشتداد النور في المحل لا تجرده لانه
انما يقتضي تجرد الحي لا الميت والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة نور برزخية
وهي الجسمانية الرصية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه للاعداد اي لاعداد
تلك الاشعة لانها انما يشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد يجتمع في محل واحد ما
لا يتمايز اعداده الا بتمايز العلل وفي بعض النسخ الا تمايز اعلل كاشعة سرج في حائط
اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها وهي السرج فانا
نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحائط غير الواقع من الاخر ولهذا يقع الظل
عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدها عين الواقع من الاخر لما كان
كذلك وليس هذا اي اشتداد الاشعة لبسبب كثرة السرج ولا كون السرج بالنسبة
الى ضوء الحائط كشئ يشتد من مبدء واحد كالماء يشتد حرارته من النار مثلا
او عن مبدئين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدها اي بعد زوالها الشدة اي تلك

الشدة

في صدر الكثرة عن الواحد

الشدة وهي حرارة الماء لان الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها بعد
زوال بعضها ولا كاجزاء علة لواحد اى لمعلول واحد كيف كان اى في ذلك الواحد
فانر لين كاجزاء علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحائط وان كانت كاجزاء علته
لكن لا بعدم الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء بعدم بعدد
كل جزء وقد يجتمع ما مثل شوقين الى شيئين في محل واحد وقد يجتمع اشراقات ما
كثرة مثل شوقين الى شيئين في محل واحد هيهنا اى في الانوار وفي بعض نسخ كما
اجتمعت في الاجسام ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا
كانت الاشراقات المتعددة على حق لا يغيب ذاته عنه ولا ما يشرق عليه ولا ما يزيد
من كل واحد اى من الانوار بالاشراق اذ الانتقال المجرد بالانتقال والمشاهدة
الى مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل امثال
كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد
المشاهدات وعظمه اى باعتبار عظم الاشعة التامة التي هي احاد الاشراقات
الكاملة وهي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات
التي هي التفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اى في مشاركات تلك الجهات
ومناسباتها الافتقار حصول الانوار العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات
بينها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها
وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة
قاهر واحد بعضها مع بعض بمشاركات اشعة انوار ناهرة ومشاهداتها وبمشاركات
نوافيها الجوهرية وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد

اى اعداد

الشعاع تعليقات

قوله ره

ثم انه يحصل من

هذه الاصول بسبب

تراكيب الجهات اه اى ثم يحصل

من هذه الاصول النورية العقلية التي

حصلت مترتبة قناطر تنطق منها باعتبار

عدد الاشراقات فواحدي ومثنى وثلث ورباع

ومنها باعتبار عدد

الى اخر ذلك باعتبار احد

العقلية التي فيها باعتبار

الاجناس

جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها

اشعة كل الانوار بعضها مع بعض وكذا بمشاركات جهة القهر معها وكذا بمشاركات جهة المحبة معها

ذلك من التراكيب والاعتبارات العقلية

التي لا يعرفها ولا يحيط بتفاصيلها الا

الباري وخواص ملائكته فيحصل

من كل جهة من هذه الجهات

بانفراد او مثنى

والازدواج بين كل اثنين مثنى وكذا بين ثلثة

واربعة فصاعدا مثنى وكذا حكم كل جهة مع المناسبات

التي بينها كما ذكره الشارح تعليقات

اى اعداد كثيرة لا ينحصر فى حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها ما شئ وبمشاركة

كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شئ وكذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها

فصاعدا شئ وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها وبمشاركة اى يحصل

من الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر

يحصل الثوابت وكرتها وصور الثوابت المناسبة باعتبار مشاركة اشعة بعض

مع بعض اى هذه الصور يحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع بعض اخر وبمشاركة

الاشعة اى ويحصل من الاصول بمشاركات الاشعة يعنى اشعة الجميع مع جهة

الاستغناء والقهر والمحبة دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب

القائم بما فيه فكيف يجعلها معها سببا لارباب الاصنام والمناسبات العجيبة بين

الاشعة الشديدة الكاملة والبواقى اى وبين الاشعة البواقى وهى غير الكاملة

من الضعيفة والمتوسطة يحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية

الفلكية وطلسماتها البسائط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت

اى من الاجسام علوية كانت او سفلية بسيطة او مركبة فلكل من هذه

الطلسم هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى وهذا هو المسمى

بالمثل الافلاطونية وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر

والاعتدال المبادية اى كائنة لمباديها تختلف فى الكواكب وغيرها اى من الاجسام

ما يوجب سعدية كالمشترى والزهرة ونحسية كزحل والمريخ واعتدالا كعطارد

والانواع النورية القاهرة من اشخاصها التى هى طلسماتها فى هذا العالم اى متقدمة

عقلا لتقدمها بالعلية والذات والامكان الاشرف بمقتضى وجود هذه

فصل الكثرة عن الواحد

الانواع النورية المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد

واذا وجد الاخر فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اولا على ما سبق بيانه في قاعدة

الامكان الاشرف والانواع ليست عللنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاقي لا يكون

دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا يتغير ابدا فانه لا يكون

الانسان غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد

الاتفاق لان الامور الدائمة اثباته على نهج واحد لا ينتهي الى الاتفاقات الصرفة

ولا عن مجرد تصور نفوس محركة للفلك وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس

لان تصور اثها من فوقها اي حاصلة من علل فوقها اي فوق تلك النفوس من الانوار

المجردة اذ لا بد من علل لها اي لتصور اتها ولو كان كذا لاذى الى تكثر في ذات تعالى

كما سيأتي وما تصوره اي الشاعرون عنايته وهي تعقل نور الانوار الوجود على ما هو عليه

وانه علة لوجود الموجودات فتنبطله فليس علة الانواع المحفوظة عندنا ما تصوره

عنايته ولا التفاتي صورها في العقول لانها لا يصح واليه الاشارة بقوله والصور

النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تفعل

ما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس فان المعلول ينفعل عن العلة

لا العلة عن المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية

المنتقشة في المجردات عن صور في بعضها قال ولا يكون الصور العارضة في بعضها

اي بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة في بعض اي بعض اخر من تلك

المجردات التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فاتر يتسلسل اي تكثر صور العلية في الصعود

الى ان يكون تلك الصور في ذات تقف بل الى تكثر نور الانوار فتكثر تعالى عنه علوا كبيرا

الاعم المحيط
بكل واحد من العالمين
لا بد انه شتى متماسكة من الاجرام
ولا يكاد فيه بد هو احكم من الكل وفاخر له
فكذلك حكم العقل الذي هو علة له بالنسبة
الى الانوار العقلية التي في الطبقة الثابتة الغير الطبيعية
وهذا ايضا مما يجاذي كلام ارسطو فيما بعد الطبيعة

والقوى المدركة والمحركة والكائنة في ذات النفس
كانها شيء واحد وحس واحد كما اشار اليه
المعلم الاول في اثولوجيا حيث قال
الانسان من حيث هو انسان
العضو والانسان
العضو وعضو

واذا امتنع ان يكون الانواع المحفوظة معلولة العناية او لصور منتقشة في المجردات
حاصلة فيها اما فوقها او تحتها فلا بد وان يكون نوعها اى نوع هذه الانواع وهو
ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه الانواع
ومستنبته بها وحافظة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة البهجة
التي في رياش الطاوس فان علة ظهارب نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله
الشاكون اذ لا برهان لهم على ذلك ولا فائدة على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم
بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع حافظ
له ولا شخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانواع
الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانيات تكافؤ من وجوه منها ان ليس بعضها
علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الاخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه اخس من الاخر
فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ ونوازي تكافؤ معلولا لها فليس
ان يكون طائفة من الانوار العقلية لبعض بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه
بل يكون معلولة لغيرها وكل اشرف من وجه واخس من اخر ولا يتصور ان يوجد
الانوار القاهرة المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة بعض الى اخر
عن نور الانوار معا اى دفعة بلا ترتيب اذ لا تصور للكثرة اى لحصولها عنه
لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا بد من متوسطات مرتبة طولية
اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولي لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال
علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة من غير
المتكافئة وهو المراد من قوله وليست القواهر العالية المترتبة اى المتوسطات

المذکورة اصحاب الاصنام المتکافئة فیجب ان یکون اصحاب الاصنام المتکافئة
عن الاعلین ای حاصلة عن الاعلین التی هی المتوسطات الطولیة ونکثرها
بمناسبات ای وان یکون تکثر اصحاب الاصنام حاصلا لمناسبات اشعة من الاعلین
وان کان بتصور وفضیلة ما فی اصحابات الطلسمات ای النوریة التوجیهیة ونقصر ما لاجل
کمال الاشعة ای الفائضة عن الاعلین المفیضة لها ونقصها فیقع فی الطلسمات
مثلها حتی یکون نوع متمثلا علی نوع من وجه لا من جمیع الوجوه کالانسان
علی الاسد من وجه والاسد علی الانسان من وجه آخر وکذا حکم جمیع الانواع الجسمیة
ولو کانت الترتیبات الجمیة فی الافلاک عن الاعلین المترتبین ای فی الطول کما
ذکرنا کان البرج اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لکون فلکه فلکهما وکانا بین جمیع
ما تحته لما ذکرنا ولیس کذا بل بعضها اعظم کوکبا وبعضها اعظم فلکا وبینهما تکافؤ
من وجوه ای اخری فبین نوریاتها ای اصحاب الاصنام ایضا کذا ای یکون تکافؤ
فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها
ای من الآثار والاحوال لا تبتنی علی الاتفاقات التی لا تکون دائمة ولا اکثریة
بل علی مراتب العلل ای بل یجب ان یبنی علی مراتب العلل المستمرة الوجود الثابتة
فالانوار المجردة ینقسم الی انوار قاهرة وهی التی لا علاقة لها مع البرازخ لا بالابتداء
ولا بالتصرف وفی الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهی الطبقة الطولیة
المترتبة فی النزول للعلی فایضا بعضها عن بعض غیر حاصل منها شیء من الاجسام
لشدة نوریتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقیقیة وقلة الجهة الظلمانیة
فیها ولو حصل من کل واحد جسم لترتبت الاجسام کترتب عللها من غیر تکافؤ

تتمہ حاشیہ صفحہ قبل حتی ینتہی
الی مبلغ من
الاعداد وجہا نہ یکفی
اعداد الصور التی تشتمل علیہا
من المبادی الاولی لان یکون مطابقۃ
لہذہ الانواع الجسمانیۃ فیکون تلک الصور ہی
اسباب صدور ہذہ الانواع من المبادی العالیۃ کما

٣٥٢ واللازم باطل فالملزوم مثله وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وفى بعض النسخ
ذوات الاصنام وفى بعضها ارباب الاصنام وهى الطبقة العرضية المتكافئة النور
المترتبة فى التنزل وهى ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهى فيما احدها يحصل
من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلتين من الطبقة الطولية
ولان الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات
وكان العالم المثالى اشرف من العالم الحسى وجب صدور عالم المثال عن الانوار
المشاهدية وعالم الحس عن الاشراقية فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس
على ما فى كل واحد من العالمين من التكافوء فان كل ما فى عالم الحس من الافلاك
والكواكب العناصر وكيفياتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله فى عالم المثال وكما
انه لابد فى الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك
الاعلى الحسى كذلك لابد وان يكون فى الانوار المشاهدية نور هو اعظمها
وهو علة الفلك الاعلى المثالى وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين
لا يكافيه شئ تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها فكذا يكون حكم علته
العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التى فى الطبقة العرضية والى انوار مدبرة للبرازخ
وان لم يكن منطبعة فيها تحصل اى تلك المدبرات وهى النفوس الناطقة مع قبالها
النورية من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى باعتبار جهة عالية نورية والبرازخ
وكذا هياكله الظلمانية تحصل تما حصل من النور المدبر ولكن انما هو من جهة فقرية
وهى المنازلة الظلمانية اذا كان اى انما يحصل من كل صاحب صنم فى ظله البرزخى
نفس مدبرة اذا كان برزخه قابلا لتصرف نور مدبر اذ النفس لا نقاض على كل

برزخ بل على ما يكون مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال
فان الانفصال وان كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة و
لهذا لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده ههنا ان يعلم ان حصول
التفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شئ منها بل على الوجه الذي سبق
تقريره في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة وكما ان الطبقة الطولية من الممكنات
لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها بنور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية
ارباب الاصنام النوعية وهيئاتها النورية فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي
افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ المظلمة وهيئاتها الظلمانية والا امتنع
صدور الاجسام عنها ولما بين انه لا يمكن صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول
ولا من احد من الموالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون صدورها
منها مع جهات فقر الاعلين فلهذا قال والاعلون جهات فقرهم يظهر في البرزخ
المشترك اي بين جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهي كرة الثوابت بما
فيها من الكواكب ويظهر ايضا في اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بجهة غريزية
تنقص من نوريته اي نوريته المذكور وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر
التابعة الى ارباب الانواع من تاثير وهو انتقاص نوريتها والفقر في السافلين
وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين وهي الطبقة الطولية لتزولها في المرتبة
ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا قال جز فان النور
قد يضل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المرتبة
واجبة لما سبق تقريره في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر

قوله قدس سره فلا يكون مدبرا لها

علمها او لا يستلزم
العلة اه كون النفس علة
للبدن ممنوع لوجهين احدهما
ماذكره الشيخ وسواتها مستكملة بالبدن
والعلة الذاتية لا يمكن معلولها وثانيهما ان قابلية
النفس لا تخصص منها الا بشركة الجسم ووضعه لانها

نور قاهر لا غير انتهاية ولا عن كل كثرة اى من الجهات كثرة اى من الانوار والبوارخ
لا الى حد ولا عن كل شعاع شعاع وفى بعض النسخ ولا عن كل شعاع شئ وينتهى النقص
اى فى جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضى شيئا اصلا كما ينتهى الشعاع الحسى
بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى اخر الى حد لا يبقى له اثر فى الاضائة وان كان اى لا يلزم
من كل قاهر قاهر ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة
ولزوم القاهر عن قاهر فان الكثرة يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر
عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت استحالته
وانما كانت الافلاك حية لتحركها بالارادة حركة دورية ولها مدبرات اى نفوس
مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبرها علتها اى علة لاجرامها
اذ لا يستكمل العلة النورية بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكى المظلم لان العلة
اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية يستكمل بابدانها
التى هى الافلاك فلا تكون علة لها ولا يقهرها اى ولا يقهر العلة النورية الغاسق
بانعلاقة اى بسببها اذ من شان العلة ان يقهر المعلول لا بالعكس لكن الغاسق يقهر
مدبره فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون علة الغاسق وهو
الافلاك بل علتها كلها هى الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات
التى هى الانواع الجسمية فيكون مدبرها اى مدبر الافلاك نورا مجردا اى عن المادة
لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنهما وقد تسميه اى مدبر الفلك وهو نفس الطبقة
النور الاسفهبد لانه باللسان الفهلوى رئيس الجيش ورأسه والنفس الناطقة
رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبد البدن وهذا بر شلنة

الى آخره

قوله قدس سره فلا يكون مدبرا لها علمها او لا يستلزم العلة اه كون النفس علة للبدن ممنوع لوجهين احدهما ماذكره الشيخ وسواتها مستكملة بالبدن والعلة الذاتية لا يمكن معلولها وثانيهما ان قابلية النفس لا تخصص منها الا بشركة الجسم ووضعه لانها تجمانة النفس ان كان بجزء فعلاقة النفس ان كان بجزء او بالكل ان كان بكل جزء فقابلية الكل ان كان بكل جزء او بالكل ان كان بالكل فلا وضع فلا قابلية وان كان بعض دون بعض فلا بد من الترجيح بلا مرجح او بالمرجح وهو الوجه الاول الذى ذكره او بالعكس وهو الوجه الثانى فالبدن جهتان مختلفتان يكون باحديهما قابلا وبالاخرى لا لانه لو كان قابلا بالكل او بكل جزء يجب ان يكون كل جزء من كل ملك قابلا لها وكان كل ملك يتعلق بكل البدن فلا يتعين ملك لتعلقه بالبدن دون الآخر فتعلقت

الى انه وفى اكثر النسخ يرشدك لما انه لما كان من لدن الاقل اى من لدن نور الا
ضرورى جهات قهر ومحبة القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل
عاشق ومشتاق اليه وفى القوام جهتا استغناء فقرى واستغناء هى جهة
استغنائها فتركبت الاقسام اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة فى المعلولات
فصارت اى المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وغا
فيه القهر من المستنيرات فى الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما
من الكواكب وغاسق الغالب فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة
مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهى الاثيريات اى الفلكيات السافلة
عن الفساد كالحرق والالتيام والنمو والتبول والتحلحل والتكاثف الى غير ذلك
من انواع التغير واصناف الاستحالة المؤثرة اى فى الاجرام العنصرية وهى
جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهى العنصريات للطبيعة
لها اى للاثيريات من الافلاك والكواكب العاشقة لاضوائها القبيحة عند اختجابها
عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات لزمها ايضا قهر
على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه منكر عنصر النار كما تبين ولهذا قال
وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله وقد يقال المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق
للفلك فان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكانى وان حمل على القرب
بالرتبة منها النورية بها وغير ذلك تما سنشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا
التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا و
للمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى

نسبة

الاثيريات اى هذا القدر على ما قلنا لا جل ما
اقوى
وجودا منه
فتجيد الى نفسها وذا
منع صادرته وكونها اقوى جو
منها ثم الفاصر لبس كونها فى
مكان اعلى من المتنهاية كونها فى المكان
الاعلى تابعا لوجودها الاقوى منه وجودا وذا

نسبة النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث
يعجز عن كناهه والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر
من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كذلك سرت في جميع
الموجودات على هذا الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول
محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اى
ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النورية
والغاسقية والمحبة والقهر ولعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم
للمحبة بالنسبة الى العالى واقعا على ازدواج كما قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين
لعلكم تذكرون يعني هذه المعاني التي غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر
الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهي الى اثيري وعنصري والاثيري الى المتحد
والمتخمر والنيرين الشمس والقمر مثالي العقل والنفس والعنصري الى اقسام ينتهي
الى المذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج في كل قسمة
طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك بسريان نكاح المحبة
الاولى العقلية في الموجودات **فصل** في تتمة الكلام على الثوابت وبعض
الكواكب ولما لم يكن ترتيب الثوابت وافقا على جزاف وهو اخذ الشئ مجازفة
وهو فارسي معرب فيكون ظل الترتيب عقليا بين الانوار المجردة لانها علل
الاجسام وهيئاتها مع ان كل اثر في المعلول فانه من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات
اى الواقعة في الوجود بل ومن الكواكب في الثوابت ما لا يحيط البشر به علما اما
الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها

وعجائب

التتمة من زمان وجودها قال داود الارقي في قصيدته

التتمة ٣٥٤

وهي الاولى في
النكاح الالهي فاذا ولد
في النكاح الاول صورة من التصور
كانت تلك الصورة اهلا للروح التكليفي فاذا
انشق اياه فلق وانفصلها ظهر عن هذا الوقاع ولد وهو
الروح

وعجائب عالم الاثير وفلك الافلاك وحصرها في عدد يحيث يقف المرصد
بنشر او يعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء فلك الثوابت
عجائب اخرى من الافلاك والكواكب وكذا في فلك الثوابت لا ندركها لما ذكرنا
واعلم انه لا ميت في عالم الاثير بالكلية حتى لتحرك كل فلك بالارادة حركة تخالف
حركة الفلك الاخر او يوافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة ويقيد هذه المدبرات
بالعلوية احتراز عن المدبرات السفلية وهي النفوس الناطقة الانسانية
وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقويها يصل الى الافلاك بتوسط الكواكب
ومنها يبتغي القوى اي البدنية والكوكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته
الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهو وحش وهو اسم الشمس
بالفهلوية وهو طلسم شهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة الغرضية
التي هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك
الاعلى الحسي على ما تقدم نور شديد الضوء بريء الامتزاجات العنصرية
ويتكون الموالد الثلاثة ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة
النفوس الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار ورئيس السماء بل العالم الجسماني
بنوره ويسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ما يتم به الكون ولهذه
الفضائل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات
الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنة
الاشراق وما ازداد على الكواكب اي التي فوقها الى الثوابت بمجرد المقدار والقرب
بل بالشدة فان ما يترا اي من الثوابت بالليل وباقي السيارات بمقدار مجموعها

حيث اراد ملكوت السموات ليكون من الموقنين

فصل في بيان علم تعالى على ما هو قاعدة الاشراق

وابطال ما ذهب اليه المشاؤون في علمه وعنايته ايضا المائتين اره الابصار

ليس من شرطه انطباع شبح اى شبح للمبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه

المعلم الاول والتابعون له او خروج شئ اى من البصر يلاقي المبصرات وهو

الشعاع على ما يراه القائلون بربل يكفي اى في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر

اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر

فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري ونور الانوار

نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية

عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اى مدرك لها علما سبق اى بيانه في كل مجرد

وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و

الارض اذ لا يحجبه شئ عن شئ واذا لم يحجبه شئ عن شئ فيدرك جميع الاشيا

بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك لا بصور في ذاته فيكثر ذاته

المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة الفعل غير جهة القبول فلا

يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة حقيقية

متقررة في ذاته كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والتسمع والبصر الى غير ذلك

بل كلها عين ذاته ان دان يشير هيهنا اليه بوجه اخر وهو انه اذا لم يحجبه شئ

عن شئ فعلمه وبصره واحد اذ لا حجبة شئ عن شئ كما في الشاهد ونوريته فذاته

اذ النور قياض لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤن واتباعهم فما لو اعلم

وجب الوجود ليس ذلك عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول
صورة المعلوم في العالم لتكثر ذاته المقدسة بل هو اي علم واجب الوجود عبارة
عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عن علم بها
اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها لانه
ان علم ثم لزم من العلم شئ فيلتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها
لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء
فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اي وجودها لاستحالة
ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى وعدمها في الخارج
ووجودها في ذاته ثم تفاديا من لزوم الكثرة فتعين ان يكون حال وجودها
في الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم
الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال
لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها لم يلزم تقدم الشئ
على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه بمعلوله
اشار الى تغاير العلمين بقوله وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير
العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر على ما
يشهد به الفطرة السليمة وكما ان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه
بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول
ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه ثم بمعلوله منطوٍ في علمه بذاته وعلى
هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت

وجود امر ما دائمي يشوب بشوائب ترتيب غريبة عن ذاته

في علمه تعالى

عن كونه
معقولا بالحقيقة
ايضا فيحتاج في كونه معقولا
الى صورة زائدة عليه قبله او بعده
وكذلك ما وجوده وجود امر صوري مجرد عن المادة
وعوارضها فهو معقول بالفعل لا يحتاج في كونه
معقولا الى صورة اخرى

فانه علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها وأما تحقيق هذا الانظواء

على ما ذهبوا اليه فهو انه تقم بعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود

محض وهو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها

فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو

كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته يعلمها حيثية فاعلة لا محالة

والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطوٍ تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي

ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته وقد سوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة

احوال احدها ان يحفظ صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة

تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة

من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم

من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يحفظ في ذهنه مرتبا

فاذا خاض فيه فصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه

فينبغي ان يعتقد ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال

ان علمه بلوازمه منطوٍ في علمه بذاته فهو اشبه من القول بوجود الصور في ذاته

كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده اي عند القائل بالانظواء فكيف

يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في التلب

الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في التلب كما اندرج التلوث

الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك

امر اعتباري وعلم بالاشياء امر محقق فكيف يقاس عليه سلمنا لكن العلم باللازم

مع العلم باللزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلازمه بالقوة

والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم

الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته

فان الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال الى الحضور الا في شيئين

بل اعم اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة

الذات عن غيرها ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج

العلم بالغير في السلب تم اي في بيان ان العلم بالملزوم بالفعل وبالقوة وبالملازم غير منطو في العلم بالملزوم

نقول الضاحكية شيء غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم

بالملازم غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية عندنا علمها ما انطوى في العلم بالانسانية

فانها اي الانسانية ما دلت مطابقة وتضمنا عليها اي على الضاحكية بل دلالة

اي بل دلت دلالة التزامية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل احتجنا الى صورة

اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية ليكون الذهن قد انتقل

منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة لنا

اي الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم

كذلك واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون

العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل واما ما ضربوا من المثال

في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة منها

وهي الحالة الثانية وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها

وهي الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم

على ما هي عليه في نفس الامر اما بالفعل او بالقوة

كقارورة

مملوءة من زراقة الوجود

عما عداها فلا استبعاد

فان يكون وجوده على جميع الوجودات

وح يكون جميع ما في الشهود العلمي الذي

هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا وفيه ايضا

ما فيه اذ لا نسلم ان تغاير الاشياء بعضها عن بعض يحصل

بالمباينة في الوجود

بسبب اقتضاء الاول لما

ينتزع عنه غيره من الوجود

بوجوده اقتضاء ذاتيا

اقتضاء خاصا لوجوده

ينتزع بعضها بقيد عدم بعض

من قبيل انتزاع ملكة العلم بالقوة

علم بقيني بالفعل وقد علمت ما فيه والكلام

في الكلية مشحونة بالمباحث والغيث

القائل في هذا المقام من غير تنقيح

ولا تهذيب والمقام

يحتاج الى

قوة باطنية ونور بالغ ورسوخ في الحكمتين النظرية

والكلية

بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة وهذه

القوة اقرب اى الى الوجود مما كانت اى من القوة التى كانت قبل السؤال فان

للقوة مراتب بحسب البعد القرب من الوجود ولا يكون اى للانسان علما بجوب

كل واحد اى من تلك المسائل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد

واجب الوجود منزه عن هذه الاشياء اى عن حلول الصورة فيه ويكون علمه

بالقوة فلا يكون علم بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان ح وهو ذاته

غير وهو لوازم فسلبا وهو عندهم علما المشائين الذى هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات

المجردة عن المادة كيف يكون علما بهما اى بالجيم والباء بل بالذات الواجبة ولوازمها

وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اى الجيم والباء يعنى الذات الواجبة ولوازمها عليه من

النظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية المذكورة وان كان علما بالاشياء

حاصلا من الاشياء فيطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم اى على الاشياء

لان الحاصل منها المتاخر عنها لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها وفى بعض النسخ فيطلب

وفى بعض النسخ فبطلت اى العناية المتقدمة على الاشياء والظاهر ان فبطلت تصحيف فيطلب

لانه ان صح من حيث المعنى فلا يصح من حيث اللفظ اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب

كان الواجب ان يقول فيبطل العناية المتقدمة لكونه جزاء الشرط وان صح بتاويل يؤيده قوله

فاذن الحق فى العلم قاعدة الاشراق لان الحق انما يتابق باذاء الباطل وايضا قوله بعد هذا

واذا بطلت اى العناية فكانه قال فاذا بطلت ما قالوه فى العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق

الذى هو مذهب اهل التذوق والكشف من الحكماء المتالهين وهو ان علمه بذاته هو كونه

نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقى

العقلية النورية كيف
يكون ثابتا لها قبل العلم بالشيء
ان يكون مطابقا له مماثلا اياه ولا محيص عنه
الا بان يقال ان علمها بالاشياء منطو في علمها بذاتها
لكن كيفية هذا الانطواء مما يصعب تصوره على اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم
وتسرح الذكر فيه قال فلا بد ان يكون المراد منه ان العلم بكل شيء يجب ان يكون
بعقل
ذلك الشيء اولا بما هو عليه كما علم ان
بعلم اولا ما عليه كما علم ان
او بان علمها بذاتها يوجب
بعقل ذاتها اولا ثم
بعقل الاشياء ثانيا
فنبين ان يكون
بعقل ذاتها اولا ثم
بعقل الاشياء ثانيا فقد ذكر علم
واعلم ان الشيء ما لم يعقل لم يعقل
بعقل الشيء ما لم يعقل
بعقل الشيء ما لم يعقل
بعقل الشيء ما

فالعلم بمناك واحد مع وحدته يجب ان يكون عالما بكل شئ او لو بقي شئ من الاشياء
لا يكون ذلك العلم علما به
ولا شك ان العلم به من جملة اذ
العلم فلم يكن جميع الخواص العلم من القوة الى
الفعل بيانا ان ذلك واجب لان العلم صفة
كمالية وجودية وعلى هذا القياس سائر الصفات الكمالية ومن
اشكل عليه ان وجودا واحدا او علما واحدا كيف يكون وجودا لجميع
الموجودات او علما بها فذلك لانه لم يفهم من لفظ الوحدة الا الوحدة التي

مرتبة ورد جميعها اليه من سماء سماء وعقل عقل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله واسع عليم والعلم
عند الله العزيز الحكيم تعليقات

قوله في الصفحة (٣٤٥ السطر الاخير منها وما)

واما النظام العجيب فلانه كما تقدم اعتراض يرد على
وجوابه اذا ابطلت الغاية ان بقيه وهي تعلم الاول بالاشياء
التي تحت فلكه وهاتان العلة في هذا النظام العجيب الذي من حسن الترتيب
والاتقان صار كالشخص الواحد
وانما يجب الاقتصار على هذا القدر
عالم الوجود لان ترتيب هذا النظام
والنظام هو الامر الذي يصير به الشيء
في نفسه بحيث يصلح ان يكون خيرا
فاعلم ان الاجرام السماوية متصورة بصور الانواع الحيوانية
اخذ غاية هذا النظام العالم العقول المدبرة لها
فصار هذا النظام الموجود في هذا العالم
فهم من هذا ان النظام الموجود في هذا العالم
ما لم يجب على سبيل الجزاف والاتفاق
نظام عجيب على سبيل الغاية لما ثبت
فكذا ينبغي ان يكون
الامر حاصل صنع الربوبية فجاءت
شبه كل حسن نظام من وجه ما
ولا يلزم ان يكون مبدأ الكثرة كثيرا
والا لزم ذلك
ويجب ان تكون
مبدأ اي ذات لها وحدة وحقيقة ونظام وانت اذا تأملت في حسن
فتعلم لك ان حسنه وكماله من جهة وحدته وحقيقته لا من جهة كثرته
وتقرر ههنا على ان مبالغة الشيخ رة في تكثير عدد
العقول حسب تكثر عدد الكواكب الثابتة
والاجرام الفلكية ومداراتها
وحوار جها ومثالاتها
وكواكبها عدد الانواع الجسمانية حسب نظمها ومركباتها وجواهرها
بل بما هو واجب
من جهة كثرة عوارضها
والكمالات التي تحت
وبوجوده الجميع
وانما يجب
ان يعلم
وهو ظاهر
كل
الفلاسفة الاقدمين والحكماء الماضين كالمطيين من اساطين الحكمة الذين

تتمة حاشية صفحة ٣٤٤

قال فاطر الاشياء جل شأنه
الاشياء
بالوجود
فقد ان
جميع
بما وزاد
فقط
التي
بشيء
على
بالاسكان
الشيء
في علم
بها من
في العلم
طرائق
في العلم

فی ۳۴

اما بانفسها کاعیان الوجودات من المجردات والمادیات و صورها الثابتة فی عین
الاجسام کالفلکیات او متعلقاتها ای بمتعلقاتها کصور الحوادث المادیة
ثابتة فی النفوس الفلکیة فانها وان لم تکن ظاهرة له بانفسها لکنها ظاهرة له بمتعلقاتها
التی هی مواضع وفی بعض النسخ مواقع التصور للمتمکن للمدبرات العلویة الاحاطة
اشراقیة الظهور الحضوری بالمدبرات وهی النفوس الفلکیة بالذات وبما فیها من صور
الحوادث المعرضة کذا ان کان فی اباد العقلیة صورة تکون ظاهرة وحاضرة
له تبعا لکون الباد کذلک وذلک ان علمه بالاشیاء اضافة لکونه عبارة عن ظهور
الاشیاء له وظهور الشیء للشیء اضافة یحصل لاحدهما بالنسبة الی الآخر وعدم
وعدم الحجاب الذی هو شرط الابصار سلبی لاحتیاج الیه فی ادراکه لانه لا یحجبه شیء
عن شیء لم یشترط نفیه والذی یدل علی ان هذا القدر وهو ظهور الاشیاء له
کاف فی علمه بها هو ان الابصار لما کان بمجرد اضافة ظهور الشیء للمبصر مع عدم
الحجاب فاضافته الی کل ظاهر له ابصاره وادراکه وتعدد الاضافات العقلیة
ای التی له الی الاشیاء الکثیرة لا توجب تکثیرا فی ذاته کما سبق تقریره من انه لا یلزم
من تعدد الاضافات التکثر اذ یلزم اضافة واحدة هی اضافة المبدئیة بفتح جمیع الاضافات
ولا من تغیر الاضافات تغیر المضاف الیه فان بانتقاله عما علی یمیننا الی یسارنا یتغیر اضافاته الیه
دون ذواتنا فی انفسها فکذا علمه بالاشیاء لما کان حضوریا اشراقیا لا بصورة فی ذاته
فلا یلزم من تبدل الشیء والاضافة تغیر فی ذاته فتدبر وجد علمه بالحضور الاشراقی
وحدة اضافة المبدئیة الیه واذا لم یتبدل بطلت اضافة المبدئیة من غیر تغیر فی نفسه
واما العنایة علی ما ذکر المشاؤن فلا حاصل لها ما عرفت اما النظام العجیب للوجود

في العالم فلزم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة
عن المفارقات واصولها المنكسة اي من بعضها الى بعض كما مضى لا من العناية
كما ذكروه وهذه العناية تماكانوا يطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية
ذوات الطلسمات اي مذاهب اعتدماء القائلين بامثل النورية بان قالوا علة
الوجود والنظام الجسماني هو العناية التي نقول بها لا المثل التي يقولون بها وهي في نفسها
غير صحيحة على ما عرفت واذا بطلت اي العناية وكونها علة النظام الجسماني تعين ان يكون
ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول العلي المتسع في
البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض يرى اي
البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب وتسواد بعد لما قلنا اي لانه
اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة ولهذا يلوح
على البياض سائر الالوان كما ترى في النور سائر الالوان ولا يظهر على السواد لون اصلا
كما لا يرى في الظلمة لون كذلك ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى
في مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد اي شيء
عنا وارفعها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة
ظهوره وقوة نوره واعتبر ذلك في الوسائط فان بعدها اقربها لما ذكرنا فالابعد
واقرب من الواجب اذ لا ارفع ولا اجل منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى واذا
كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير في كل ذات وشيء الا ان ما عداه وان كان لم يتاثر
ما فمنه استفاد ذلك لانه واهب ذوات الموجودات ومعطي كمالاتها والنور هو مقناطيس
القريب اي من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر

بسم الله الرحمن الرحيم

فى قاعدة الامكان الاشرف

ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل **فصل** ومن

القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهى ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان

يكون الممكن الاشرف قد وجد قبل الاخس وهو اصل عظيم يبتنى عليه مسائل

مهمة كما ستعلم ومن هو من فروع ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار

اذا اقتضى الاخس الظلمانى بجهة الوحدانية لم يسق جهة اقتضاء الاشرف لانه ذو

جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة

او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته

فى مرتبة شيئان هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون

المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة

معلول اخس للواجب العلة اشرف من المعلول ومتقدم عليه بالذات فيكون قد وجد

قبل هذا الاخس ما هو اشرف عنه وهو المطلوب فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة

فلا شك انها الاخس لامحالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير

جائز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض

والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لاسباب اخر غير ذاته والا

لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا اولى وقوعه بواجب الوجود ولا

يستند الى جهة يقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله لان شرف المعلول

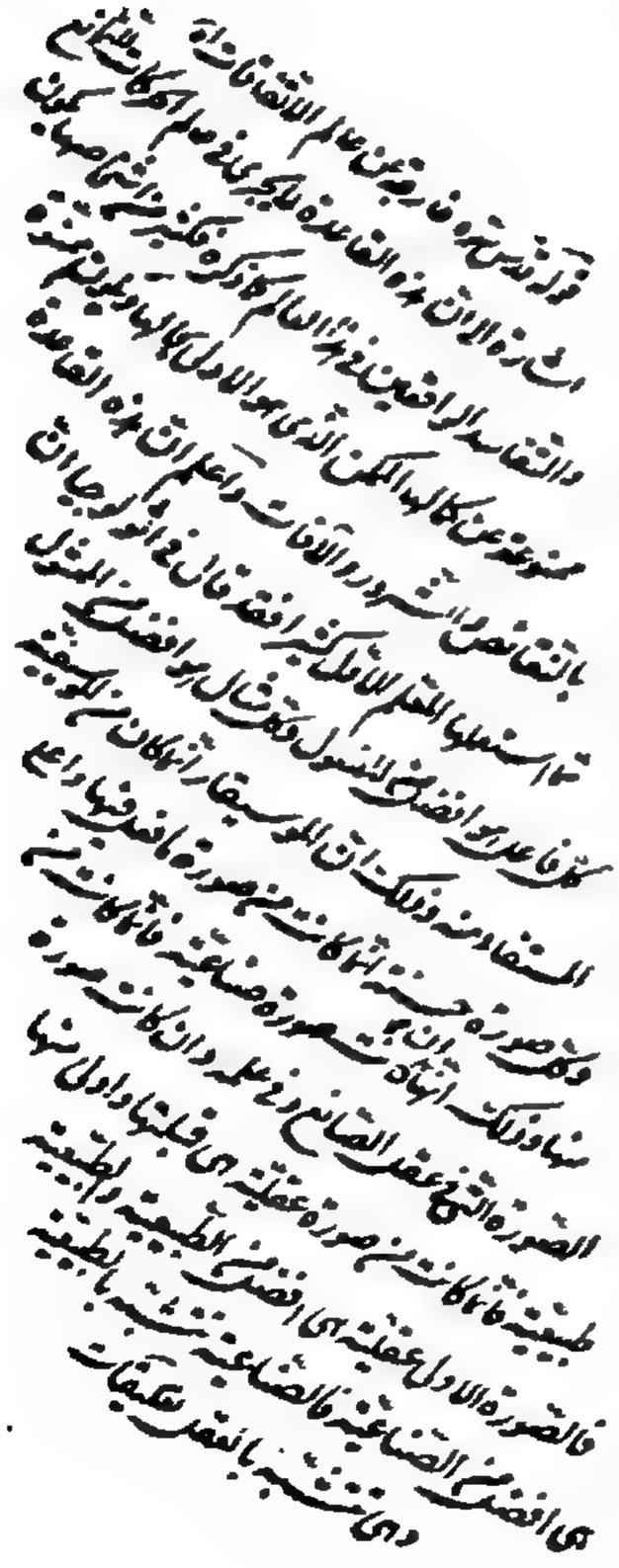
من شرف علته واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار

هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب وما على النظم الطبيعى فان يقال لو وجد الممكن

الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن
الواحد والاشرف عن الاخس ووجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود
الاخس ان كان بواسطة من الاشرف وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن
الواجب لزم المحال وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منها لزم الرابع واذا بطلت
الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير
باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي قاعدة
الامكان الاشرف واذا لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده
وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه
وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر
عن الاخس الاشرف بلا على العكس من ذلك الى آخر المراتب وبما يتفرع على هذه القاعدة
وبثبت بها وجود العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان
يعني النفوس برهنا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية
اعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل وابعد عن
علائق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني
بعض العقل اشرف اي من المدبر وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس
المجردة لكنها وجدت واما كان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو
العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل
ان صح هذه القاعدة ووجب الامكان الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو
اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى من لا حصولها

فليس

فليس الممكن الاشرف واجبا فلنا ان هذه القاعدة انما تطرد فى الممكنات الثابتة المستمرة
الوجود بدوام علتها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها
المتاثرة بها كالعنصريات من التوالد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب
الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشئ
الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده باسبابه من الحوادث
لا بد منها واما الامور التى فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف منها واكمل امن من الامور الخارجية
لانها اما علتها او معلولاتها او لاحد هذا ولاحد ذلك والاخيران باطلان لان العلة
لا فى علية الشئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون
لاختلاف استعداد المادة حادثتها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة
غير داخلة تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف
الاشرف وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكر المصنف فى المطارحات انه استفاد
من اشارة لجالينوس لا رسطوفانه قال فى كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان
يعتقد فى المعلومات ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب
ان يعتقد فى النور الاقرب والفواهر اى العقول والافلاك والمدبرات اى النفوس
الفلكية ما هو اشرف واكرم بعدا امكانه وهى اى والحال ان المذكورات خارجة
عن عالم الاتفاقات اى عالم العناصر اذ لا يريد بالاتفاقى ما يقع دون مرجح فانه مرجح
بل يعنى به كل ما يلحق الهيئة لا لذاتها مما يختلف به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص
الهيئة القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة غير ما هيئته فلا مانع لها



المقالة الثانية

اى للمعقولات الخارجة عن عالم الاتفاقات عما هو اكمل لها الان كما لانها ان امكنت لذاتها

فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات التى هى الحركات المؤثرة

فيما تاخر عنها لا فيما يتقدم عليها ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ

وهى كثيرة لا يمكن احاطة العقول بها بل يتحير فى القدر القليل الذى يدرك منها

والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التى فى عالم الاجسام

لان تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول

فيجب اى النسب النورية قبلها اى قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان

الاشرف واتباع الثابتين اعنى قوانين عجائب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت او عنصرية

وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ يجب ان يكون اعجب واطرف واجود

ترتيبا لكنه فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب فى النسب التى بين العشرة اقل كثيرا

من النسب التى بين ما لا يحصى كثرة وليس هذا بصحيح فان العقل الصحيح وهو الذى

لا يشوبه شئ من الامور البدنية يحكم بان الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب

وعجائب النسب واقعة اكثر مما هى فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها وتمايدل على

ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية والتى فى السافلة العرضية

وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قائمة لذاتها اين هى اشرف مما فى الوجود مشاهدة

الكاملين من الانبياء والحكماء المتالهين عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها

والبه الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نورا وذوات الاصنام

اى وكونها عطف على المبدع ويجوز ان يقرء مرفوعا عطفا على الكون لكن الاول اولى

عما يظهر بالتامل من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم

مرادا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من شياعهم واتباعهم
ولم يكن ذو مشاهدة ومجربة في بعض النسخ وتجرد اي ذو تجرد الا اعترف بهذا الامر
واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطن ومن قبله مثل سقراط ومن
سبقه مثلهم من اغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يعبرون هذا التراي واكثرهم صرح
بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكا افلاطن عن نفسه انه خلع
اي الابدان الى عالم النور
الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكاء الهند والفرس قاطبة على هذا
واذا اعتبر رصد شخص كبطليموس مثلا او شخصين منهم مع ابرخس او شمبدس وغيرهما
من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم
الخلق على ذلك تقليدا وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم وارياضاتهم
وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي في مبدء شروعه في الحكمة شديد الذب
عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب
الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو راي اوائل عظيم الميل اليها اي الى
طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان راى برهان ربه
اي مشاهدته الانوار تجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات
واحاطة علمه بان جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام
واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصل فيها هذا
ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخلة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خلعة
يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي

شاهدها

نوله وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة
ان يبن
الا كانه اراد
بهم الذين خرجوا من
فكلمات المعلم الاول في كتابه
المعروف باثولوجيا صريحة في اثبات
هذه الصور الالهية والانوار المعنية عما سواها
وجوده واتقنه كما سيظهر لك فما استقبح من كلمات الشارح
الاضعف كما ذكرنا انفا من ان الصور
في عالم العقول بمنزلة الاشكال
وانه لا يليق بالعقل ان يتصور
صور الاشكال والهيئات

شاهدها هرمس افلاطن والاضواء المنوية اى الروحانية كالخبر الحكيم الفاضل
والامام الكامل نراد شت الاذربايجانى عنها فى كتاب الزند حيث قال العالم ينقسم
بقسمين مينوى هو العالم النورانى الروحانى وكيتى هو العالم الظلمانى الجسمانى
وقال النور الفائض من العالم النورى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التائيد والراى
ويستضئ الانفس ويشرقها من اشراق "ثمس ويسمى بالفهلوية خرة على ما قال
نراد شت خرة نور يسطع من ذات الله تعم وبه يراس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن
كل واحد من عمل صناعة بموهبته وما يختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان
خرة والراى هو واحد الاراء جعل الاضواء المنوية ينابيع الخرة والراى وقال ينابيع
الخرة والراى التى اى الاضواء التى اخبر عنها نراد شت ووضع خلسة الملك الصالح
كيخسرو المبارك انها فشاهدها على ما قال فى الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك
اقام التقديس والعبودية فاتته منظفيرا بالقدس فنطقت معه الغيب وعرج بنفسه
الى العالم الاعلى مستفسا بحكمه الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى
الذى يسمى كيان خرة وهو القاء فى القرقاهر يخضع له الاعناق وحكماء الفرس
كلهم متفقون على هذا اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والعناصر
العنصرية ومركباتها ربانا فى عالم النور وهو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا
اشار نبينا محمد صلى الله عليه وآله ان لكل شئ ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر
ينزل معها ملك ولجزء حكماء الفرس بوجود ارباب الاصنام سموا كثيرا منها
حتى ان الماء كان عندهم لصاحب صنم من الملكوت وسموه خردادوما للاشجار
سموه مردادوما للنار سموه اردبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها

والمنوراياها وهو المدبر لصورتها والجاذب للدهن والشمع اليها وكذلك كانوا يثبتون لكل

نوع جسمانى رب صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والمنمى والغاذى والمولد والمانع ضده

هذه الافعال المختلفة فى النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيا عن انفسنا

والا لكان لها شعور بها فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام وهى الانوار التى اشار اليها

انباذ قلس وغيره من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس وامثالهم الذاهبين الى ان

لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معنى به مدبر له وحافظ

اياه وهو كلى فى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص

نوعه المادى على التساوى فى اعتنائه بها وعدم فيضه عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك

النوع كما يقال كلى فى ذلك الامر كذا ويعنون به الامر المتوا عليه لكون رب النوع اصله قبل

كلى ذلك النوع واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد لا جهة كما يقال للعقول و

النفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذى هو عندهم له ذات مخصصة لا يشاركه

فيها غيره نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا

على الجزئى المجرد عن المادة وهو رب النوع باشتراكى مادى لوجوده فى مواد كثيرة هو اشخاص

والى هذا اشار بقوله والناطق ان هؤلاء الكبار اولى بالابدى والابصار فهبوا الى

ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهوى ذلك العقل المتشخص موجود بعينه

فى الكثيرين فكيف يجوز ان يكون شئ واحد ذلك العقل ليس معلقا بالمادة ويكون

اى ذلك الشئ بعينه ذلك العقل المتشخص موجود بعينه فى المادة ثم يكون شئ واحد

بعينه وهو رب النوع الذى هو عقل متشخص فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا انهم

حكموا بان صاحب الصنم الانسانى مثلا وجد لاجل ما تحته وهو الصنم الانسانى حتى

والقوى ايضا
كالات اخيرة للانواع
اخرى مراتبها انقص من مرتبة
ذا النوع ولها اشخاص هى ايضا اصنام
للارباب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع
الى الاصول وكذا الهيئات والقدر والاشكال التى

اشرف انواع تما يكون منها فى عالم الطبيعة كما ذكره المعلم
الاول فيما نقله فاذا قرر ذلك فهذا الكلام
وحاصل كلام الاوائل على ان لكل نوع
من الانواع الجسمانية فردا
كاملا فى عالم الابداع

وانه
الاصل والمبدع لسائر الاشخاص وهى فروعه وسعاية
وذلك لان الفرد الناقص لا يستقر الا حين كمال نوعه
فنقول انا استقرينا على اثبات وجود هذه الانواع
فى وجوه احدها ان عدة الامكان الاشرف وان
هذه القاعدة مشروطة فى اثبات الصور
العقلية لكل نوع من انواعها على اثبات ان لكل نوع

ى ماخته وهو الصنم الانساني فالبالة اى للنوع تجرد الكل صورته اذ لابد وان يكون كل
موجود ممكن قابلا شيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى فلا شك الناس مالغه
فى ان العالى لاجل السافل فاذا كان كذا مذهبهم وهو ان العالى الذى هو
رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قابلا له لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى
للزمهم ان يكون المثال اى للعقل الذى هو رب النوع لكونه صورة متشخصة ايضا
مثال اخر الى غير نهاية حتى يكون رب النوع قابلا لاخر وهو لاخر وهكذا الى غير نهاية
بناء على ان كل ممكن لابد وان يكون قابلا للاخر هو معناه وهذه صورته والمثال
وان كثر استعماله فى النوع المادى وهو الصنم حتى كاد ان يختص به فانما استعمل فى رب النوع
لان كلا منهما فى الحقيقة مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم فى عالم
الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم فى عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل
والا تظن بانهم يحكمون بانها اى بان ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم
ان يخلو فى ذاتها بل هى ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لا فى اين وان لم يشاهدوا صانعها
التى هى امثلتها الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اى المشابهة للممثل من جميع الوجوه
والا لكان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال
يجب ان يخالف الممثل من وجه ويطابقه من اخر والنازعون يسلمون ذلك
فان المثاليين سلموا ان الانسانية فى الذهن مطابقة للكثيرين وهى مثال ما
فى الاعيان مع انها اى الانسانية التى فى الذهن مجردة وما فى الاعيان وهو الانسانية
التى فى الخارج غير مجردة وهى اى التى فى الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف
ما فى الاعيان لان الانسانية الخارجية متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال

المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركب
مثلها وهى ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور النوعية فيها الى القيام بالمادة افتقار
مثلها فى عالم الانوار اليها فان للهيئة النورية كمالا فى ذاتها به يستغنى عن القيام بمحل
وللجسمانية نقص يحوج الى القيام بمحل اذ هى كالات لغيرها فلا يقوم بذاتها كالصور
الجوهرية الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن يقوم
لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شئ مثالا
كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكون الحمار جلبن مثال آخر وكذا لكل صفة من
صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسمانى مستقل رب نوع له
هيئات نورانية وروحانية اذا وقع ظله فى عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه
ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للجسمانية مثال
وكذا لكون الشئ ذا رجلين بل لكل شئ يستقل بوجوده كالجواهر وهو احق ان يعد من الاعراض
لما مر بما سبه من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نوع منه
اى عقل فى عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اى العقلية وهيئات من
المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة والكر
مع الطعم والصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل
وهى المناسبة الموجودة فى الانوار المجردة المفضية لهذه الصورة فى هذا العالم
• وفى كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فهم
المشاؤن وهم اى المتقدمون لا ينكرون ان للمحمولات ذهنية اى امور ذهنية
وان الكليات فى الذهن لامتناع وجودها فى الخارج اذ كل ما فى الخارج فله هوية

مختصر

اى الاثار وهى جهة الغايات وغيرها
ترك
ذكر ما فاته
التطويل والمنة لله
على والشكر له على توضيح
هذه المسئلة: تهذيبها وتنقيحها على ما
لم يتيسر لاحد من اصحاب النظر فى الدور
الاسلامية تحقيقا ٥

هذه المفهومات لا يستبعد ان تكون موجودة بوجود ما بالعرض
واحدة كانت او اكثر والحق انها موجودة بوجود بالذات بالعرض
لكن بالعرض لان ما بالذات للمعروضات هو الوجود لا غير
ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم شئ بالذات اى ثابت
لا عين ولا اثر بل هو متحقق بالهوية ضد ما قالت الاشاعرة
موجود بالعرض فلان ليس موضوعا من ذاته تعالى او صفاته
مصداق لحمل شئ عليه والحمل هو الاتحاد
والاتحاد فى الوجود بين شيئين يقتضى كون احدهما
موجودا بالذات والآخر بالعرض واما ان
المفهوم ليس موجودا بالذات للاتفاق
انها غير مجعولة وبوجوه اخرى
بينا ها فى مقامها تحقيقا

متخصصة يمتنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اى قول المتقدمين ان فى عالم
العقل انسانا كليا اى نورا قاهرا فيه اختلاف اشعته متناسبة تكون ظله فى المقادير
وفى نسخة فى الاعيان صورة الانسان وسواى ذلك النور القاهر كلى لا بمعنى انه محمول
بمعنى على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى انه مشارك بنسبة الفيض على هذه
الاعداد وكانه الكلى وهو الاصل ولبس هذا الكلى مانعا نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فانهم اى المتقدمون معترفون بان له اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم
ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه وقوع
الشركة فيه واذا سموا فى الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون بر الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كرات المستديرة
لجميع احواله فتعلم هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب صنم النوع كليا الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج به بعض الناس
فى اثبات المثل من ان الانسانية بما هى اى من حيث هى انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن
الشخص الواحد انسانا فغير واضح وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فكل نوع جسمانى
له شخص واحد قائم بذاته فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول
منه وهذه الاشخاص هى المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية بما هى
انسانية لا يقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها الكثرة ولو
اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة انسانا
وكذا حكم جميع المهيات فانها من حيث هى لا يقتضى الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية
ولا غيرها من المتقابلين وان كانت لا تخلو عن احدها بل هى اى الانسانية من حيث هى

مقولة

قوله ره لا بمعنى انه محمول اه لما منع من الحمل اذا اخذ من الوجود
المنتزع الخ مفهوم ذاتى يكون حصادقا عليه وعلى غيره
انما قرر وهو للمسمى بالكلى الطبيعى اعنى الماهية لا بشرط
التجرد والا فالمجرد وله عارض هو الكلى العقلى يبحث
عنها المنطقيون كما يبحث الالهيون

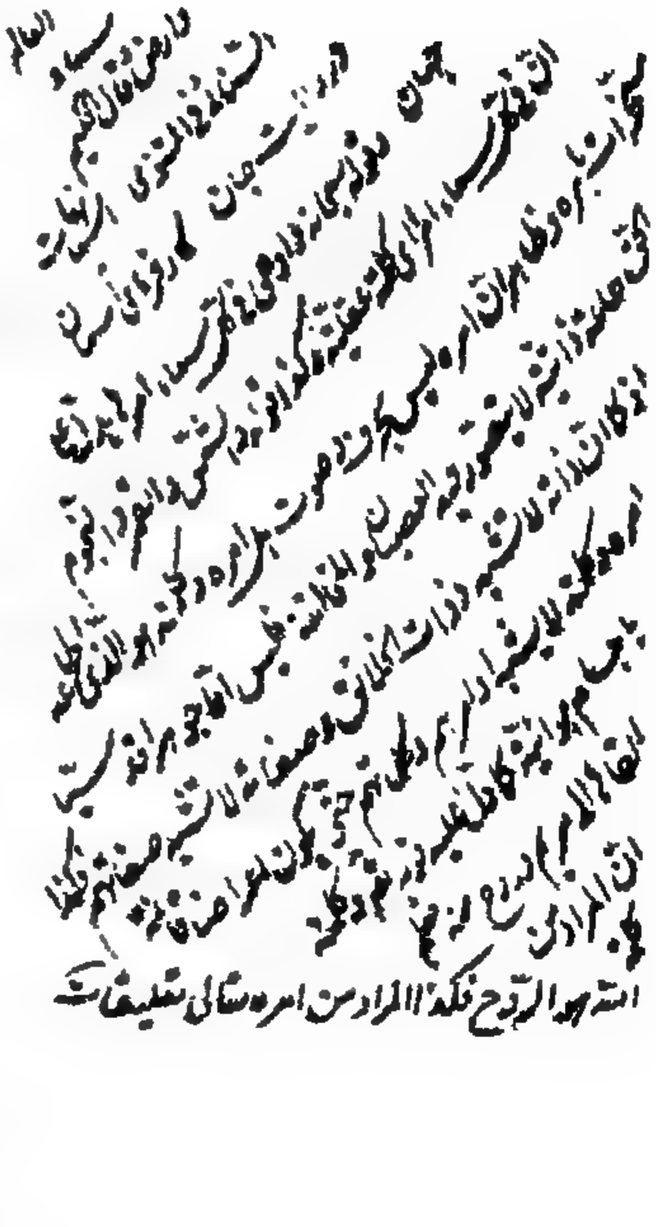
عن منه وصه
تنبيه

مقولة عليها اى على الواحد الكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة
فاكانت الانسانية مقولة على الكثيرين وليس اذ لم يقتض الانسانية الكثرة يكون
لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفى بعض النسخ وليس اذ لم يقتض
الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها يقتضى الوحدة وفى البعض وليس اذ لم يقتض
الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاقل اولى من الثانى وهو من
الثالث على ما لا يخفى لم يقتض الكثرة لم تكن كثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللا
لان نقيض اقتضاء الشئ هو اقتضاء الشئ لا اقتضاء اللا شئ ونقيض اقتضاء
الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء
اللا كثرة التى هى الوحدة ليمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة
فيكون الانسانية وغيرها من المهيات من حيث هى واحدة وهى المثل ثم اى هذا
الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة
موجودة فى الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هى فى الذهن لا يحتاج
لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اى غير الصورة المنطبعة فى الذهن
ليكون تلك الصورة الاخرى خارجية قائمة بذاتها فيكون هى المثل فالاحتجاج بهذا
الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع
باق وهو كلى فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقى
قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون قائما بغيره وهو المراد من قوله وما قيل
ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون اى النوع الباقى امرا كليا
قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقى صورة فى العقل وعند المبادى اى النورية

لا صورة

٣٧٧ قوله قدس سره وما قيل الخ
فاسدة
والنوع باق قلت هذا
الاستدلال صحيح على ما علمت
من تجرد الطبايع المادية والاشبهة
فى ان العناية الالهية وافعال المبادى العقلية
متوجهة الى ترتيب هذه الانواع وحفظها ولا يمكن ان

لاصورة قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اتباعية ولعل اعتقاد افلاطن واضح بالمشاهدات كيفما غور في ابداء فلاسفة هرمس وغيرهم من الافاضل الاماثل بناء على هذه الاتباعات بل على امر اخر وهو الكشف والمشاهدة ولا شك الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التي ابطلها المتاخرون هي ان يكون الانسانية بحيثية موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد الخ معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطن وقال افلاطن اني رايت عند التجرد املاكا وقوى اي عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى اخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك تجوزا بهذه اي الافلاك المنورة التي ذكرها بعينها التموات العلا التي يشاهدها بعض الناس فيامنهم كاشير اليه في الكتاب الالهي يوم تبدل الارض غير الارض والتموات وبرزوا لله الواحد القهار ومما يدل على انهم يستندون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطن في اصحابه ان النور المحسن هو عالم العقل وحكي عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخال بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم في وضع الشاهق الالهي ما هذا مختصره اي حكى عن نفسه ما هذا المذكور مختصرا الى قوله حجبت الفكرة عني ذلك النور واصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكر المترجمون هنا وفي التلويحات عنه انه قال اني رايتني خلوت بنفسي كثيرا عند



الرياضات وتقامل احوال الموجودات المجردة عن المادیات وخلعت بدنی جانبا وصرت
کانی مجرد بلا بدن عری عن الملابس الطبیعیة فاکون داخلا فی ذاتی لا انتقل غیرها
ولا انظر فیما عداها وخارجا عن سائر الاشیاء فح اری فی ذاتی من الحسن والبهاء والسنا
والضیاء والمحاسن العجیبة الغریبة الا یقف ما ابقی متعجبا حیران باهتا فاعلم انی جزء
من اجزاء العالم الروحانی الشریف الکریم وانی ذو حیوة فعالة ثم ترقیت بانهمنی من ذلک
العالم الی العوالم العالیة الالهیة والحضرة الربوبیة فصرت کانی موضوع فیها متعلق
بها فاکون فوق العوالم العقلیة النوریة فاری کانی واقف فی ذلک الموقف الشریف
واری هناک من البهاء والنور ما لا یقدر الالسن علی وصفه والاسماع علی قبوله فاذا
استغرقنی ذلک الشان وغلبنی ذلک النور والبهاء ولم اقو علی احتماله هبطت
من هناک الی عالم الفکرة فح حجبت الفکرة عنی ذلک النور فابقی متعجبا انی کیف اتخذ
عن ذلک العالم وعجبت کیف رایت نفسی ممتلئة نورا وهی مع البدن کهیئتها فعندها
تذکرت قول طریق من حیث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشریف والارتقاء
الی العالم العقلی وقال شارع العرب والعجم یعنی رسول الله صلی الله علیه وآله ان
لله سبعین حجابا من نور لو کشفت عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرکه بصر
وفی روایة سبعماة حجاب وفی اخری سبعین الف حجاب من نور وفی حدیث ابی
امامة الباهلی ان جبرئیل قال یا محمد انی دنوت من الله دنوا ما دنوت قط قال کیف
کان یا جبرئیل قال کان بینه وبینی سبعون الف حجاب من نور وفی حدیث ابی موسی
حجابه النور لو کشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه وفی روایة
من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الاولیة التی اذا راها

٣٨٠ الملائكة المقربون متحجبون بسبعين الف نور عما من جلال الله وعظمته ولما تحيرت الابصار وانبهرت
وانخبطت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه فكانت الانوار
كالحجب التي تحول بين العقول البشرية وما وراءها لو كشفها عن وجهها اي ذاته فتجلى ما دونها
لاحرقت عظمة جلاله سناته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم طاقته وهو بعد
في الدنيا منغمس في الشهوات متآلف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوائق
الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد هذا الحد
ان هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة لا يعلم عددها الا الله
لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية
والمراد من الحجب الظلمانية ما في الرتبة الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمراد
واوحى اليه اي اوحى الله الى الشارع يعني محمدا صلى الله نور السموات والارض لا يبعد
ان يحمل ما على ما يقوله بعض المعتبرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض
النور البحت وان سائر الانوار شرر من نوره وظل اي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ان العرش من نوري اما العرش العقلي وهو العقل الاول او النفوس وهو نفس الفلك الاقصى
فظاهر انهما نوران فائضان من نوره واما الجسماني وهو الفلك الاعظم فلانه
من بعض الانوار المتهية اليه بتخلل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى ومن الملفظ
من لادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اي
لا يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل
السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور حامد بنورك كل نور
اي من المجردات العقلية ومن الدعوات الماثورة اسئلك بنور وجهك الذي

ملاء ارکان عرشك فنور وجهه هو حقیقة ذاته الصادر عنها العرش وما یحویه
من العوالم النوریة والظلمانیة التی هی عبارة عن ارکان العرش ولست اورد هذه
الاشیاء لیکون حجة ای علی ان الواجب والعقول کلها انوار مجردة بل نبهت بها
ای بهذه الاشیاء علی نوریة الواجب والعقول وکثرتها تنبیها والشواهد ای علی ما
ذکرنا من نوریة عالم العقل وکثرته من الصحف ای المنزلة علی الانبیاء علیهم السلام
وکلام الحکماء الاقدمین مما لا یحصی ای کثرة فلهذا اکتفینا بذکر البعض واعرضنا عن
الباقی **قاعدة** فی بیان صدور البسیط عن المرکب النور القاهر ای العقل
یجوز ان یحصل عنه باعتبار اشعته وهی الاشعة الحاصلة فیه من الانوار الاخر
امر لا یماثله بل یصدر عنه ما یصدر عن بعض الاعلین وهو ما فی الطبقة الطولیة
العالیة من القواهر وما یصدر منه هو ما فی الطبقة العرضیة السافلة الحاصلة من
العالیة من ذاته باعتبار انوار کثیرة شعاعیة فیه فیصیر ای تلك الانوار کجزء للعلة
لانها المجموع المرکب من الذات والاشعة التی فیها فیحصل من المجموع المعلول مخالفا له
ای فی البساطة والترکیب لترکب العلة من ذات القاهر الاعلی الطولی ومن الانوار الاشعة
التی فیها وبساطة المعلول الاسفل العرضی اذ کل ما فی هذه الطبقة من القواهر
بسائط صدرت عن علل مرکبة بحسب الاعتبار بسیطة بحسب الذات واعتبر بصدور
شعاع واحد الی عمن یتربذاته مستنیر باشعة عرضیة ثم یصیر البسیط الصادر بما یقبل
من الاشعة مرکبا یصدر منه بسیط الی ان ینتهی النفس فی النوریة النازلة بحیث
لا یقتضی صدور نور منه کما تقدم بیانه والی هذا اشار بقوله ثم المعلول یقبل النور من اشعة
اخری تما قبلت علته ای من الاشعة التی قبلها علته وزیادة شعاع من علته فیحصل

من هذا

 من هذا المجموع المخالف للمجموع الاوّل معلول آخر مخالف لعلّته فيقع اختلافات كثيرة
في القوام لا في حقائقها بل في امور خارجة عنها لما علمت انّ النور كلّه حقيقة واحدة
لا يختلف الّا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلّة اشدّ
من نور المعلول وكذا الاشراقات الواقعة عليها يختلف بحسبها بالشدّة والضعف
بحسب قوة الذوات النورية في فاضة الاشعة وشدّة قبولها للاشراقات العقلية
فتختلف القوام من هذه الجهات وامثالها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك
في الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض وفي قوله ويجوز ان يحصل
من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لانّ الامور اما ان يكون متفقة الحقيقة
اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير في الحقيقة اولا والاوّل
يمتنع ولا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور متفقة الحقائق
وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية تجب ولا يجوز اما الثاني فلوجوب
التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه واما الثالث فلوجوب التغاير
الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقائق والحاصل من بعضها واما الرابع
فلوجوب التغاير الاعتباري بين هذين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع
انّه لا يتم لا مدخل له في المقصود ظاهر فليتمعّن فيه اللهمّ الّا ان يريد بالجواز الامكان
العام فيتم والظاهر انّ المراد انّه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذي
يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلّم فيه وعلى هذا يزول النظر
ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز
ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التي فيه نور مجرّد او جوهر جسماني بسيط

قاعدة

ناطقة كالانسان والفلكيات ومثل المصنوعة
لنوع واحد

ارباب الاصنام
في تحقق الوسائط التي
هي النفوس بينها وبين الاجسام
وعدم تحققها كذا في شرف الواسطة و
حسنها بلغة اختلاف النفوس في توسط الروح
النفساني وعدمه فتأمل. ذلك اختلافها في الكمال

فاعلم في بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور
منصرف ومنها ما لا يتوسط بينها ذلك ومن القواهر النازلة اي العقول النافلة
ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية تضعف بالنزول العلي وتشتد
بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير
من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيكون كانه نفس ناطقة وعلى
هذا يتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم
بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس ما احتاج اي في تعلقه بالبدن وتصرفه
فيه الى توسط الروح النفساني كنفوس الحيوانات ومنه ما يكون لشدة نقصه
لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح
نفساني ولا يظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس لان
النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هي الطف منها واذ ذاك فيستحيل ان يتصرف
في البدن من غير متوسط لان احدهما في غاية اللطافة والاخرى في غاية الكثافة
بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا يحتاج الى متوسط ومن المعادن اي وكما
ان من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان الاثر بيت في معدنه وهو ضرب
الحجر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه للهواء كان جمادا بالحجر ومن النبات ما
قرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه او عوق
في الماء بين من احتياج الاناث في كمال الثمرة الى لقاح الذكور ومن ميل كل واحد من
الذكر والانثى الى الاخر حتى ان بعض النخيلات يميل الى النخل ولا يحمل الا من طلعه
وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات وبالجملة لم يبق له

الا

الانثى واحدة حتى جبل الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة في طلب
النفل. وكان النبي صلى الله عليه آله اشار الى هذه المعاني بقوله اكرموا عمتكم النخلة
فانها خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوانات ما اقرب من الانسان في كمال القوة
الباطنة اي في التفهم والتفهم وغيرهما كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوها
وفي بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه
لان القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد
والشطرنج ويقف على رؤس الملوك بالمذلة الى غير ذلك مما يقرب به من الانسان من
المحاكات الفعلية والببغا من المحاكاة القولية ولما تبين من قوله ومن المعادن الى قوله
كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة السافلة التي يليها
وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة
السافلة عاليها في جميع الموجودات بكاد يتقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة
اي النفوس البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين
وفي النزول عنها ما كاد يكون كبعض البهائم اي كنفس بعض البهائم وفي بعض النسخ
لبعض البهائم اي ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم واما قوله فمن القوامر النازلة وهي
العقول السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اي نفسا متصرفة في الصنم المتعلقة به
ولا يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه اي في ذلك الصنم المتعلق
بل يكون هو كالمتصرف فيه لنقص في جوهره فهي نتيجة لقوله وكما ان من النفوس ويقرب
ان نقول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون
من شدة نقصه لا يحتاج الخ تلك القوامر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب

انواع الحیوان والنبات والجماد والاجسام منها ما یحتاج فی اعتنائه بالاصنام لکماله الی متوسط
یفیض عنهم هو نور مجرد آخر متصرف فی تلک الاصنام وذلک کالنفوس الانسانیة والجوهر
والانسانیة المتوسطة بین هذه الاصنام واربابها من القواهر النازلة ومنها ما لا یحتاج
فی الاعتناء بالاصنام لنقصه الی متوسط کارباب اصنام البسائط العنصریة والمرکبات
الجمادیة وهذا القسم هو المذکور فی الکتاب فکانه قال وکما ان من النفوس کذا من القوی
النازلة کذا والانوار القاهرة وان کان سافلها یتضاعف فیه جهات الاشراق الا
ان الضعف الذی فی الجوهر ای بسبب النزول وکثرة لا یجبر بالنور المستعار وفی بعض
النسخ المستفاد ای عن اشراقات الانوار العوالی علیه لاسیما اذا کان ذلک النور ای الذی
علیه الاشراقات من العوالی فانه اولی بان یجبر بالنور العرضی لقلته فی العوالی لانه انما
یکثر فی السوافل کما علمت فالانوار القاهرة التی توجب العناصر لها عنایة بها
ای فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف والا فالتی توجب غیرها من
الانواع لها عنایة بها ایضا ولهذا فسره بقوله ای لیس بینها وبین صنمها واسطة اخری
مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد وذلک لضعف نوریتها
عن افادة نور متصرف فی صنمها ولعدم استعداد الصنم ایضا ای لقبول النور المتصرف
لتوقفه علی مزاج خاص هو متوقف علی العناصر والجمادات المرکبة وکذا غیرها ای
غیر العناصر من مرکبات الجمادات اذ حکمها حکم العناصر فیما ذکر **فصل فی**
بیان عدم تناهی آثار العقول وتناهی آثار النفوس وان لا مؤثر فی الحقیقة الا
الله تم ولا تظنن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات ای من العقول والنفوس
لها مقدار اذ کل مقدر برزخی ای صنم برزخی وکل ما هو کذلک فلا یدرک

ذا تر لما سبق من ان شرط ادراك الشئ لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات بل هي
اي الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ووجودها نفس ظهورها
للغير وكلها مشاركة وفي بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت
بينها بالكمال والنقص وينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يكون
هيئة في غيره كالانوار العارضة ولهذا صحيح تشنيع من يقول وهم جماعة المشائين ان
النور كيفية وعرض ههنا اي في عالم الاجسام فان انوار الكواكب والنيران اعراض قائمة
بمحالها فكيف يقوم بنفسه اي مع كونه عرضا ولو استغنى شئ من النور عن المحل لاستغنى
الجميع لاشتراكه في الحقيقة النورية فاثره اي فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء
للنور اي لبعضه انما هو لكماله وكماله بجوهره اي بسبب جوهريته وغاية نقصه بالعرضية
اي بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شئ كالنور العارض لنقصه
بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور القائم بذاته المشارك للعارض في كونه نورا
مع كماله بالجوهرية فاذا التفاوت اي بين المتشاركات في شئ قد يكون بالمقدار
وذلك اذا كان الاشتراك في الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان الاشتراك
في النوع وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك في حقيقة مختلفة
افرادها بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك في الحقيقة النورية ونحوها
كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص ايضا
وتمايزا كان التفاوت بين الانوار بالاشدية والاكمال قوله والنور المصباحي لما كان
مقدار حامله وهو الفتيلة بل التصوير اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران
البيت وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اي من حامل النور

المصباحي كالجدران المذكورة فكونه اي كون النور المصباحي موجبا للشعاع ثابت
وحاصل على اي وجه يفرض اي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة
او العقل الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيف
ما كان فالنور المصباحي له مدخل في وجود الاشعة المتعددة وفي نسخة فيكون موجدا
للشعاع وفي نسخة فيكون موجبا للشعاع على اي وجه يفرض وتفاوت النورية اي
بين العلة والمعلول المذكورين ليست الا بالاشدية والاكمال فان النور المصباحي اشد
واكمل من الاشعة الجدرانية لانه اعظم مقدارا منها لو اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت
بينهما بالمقدار والعدد لاستحالة ان يكون التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار
ليست اجساما ليكون التفاوت بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد يكون التفاوت
بينهما بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار
ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا يتناهى فلا يتسلط عليه الاحاطة
شيء اي من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس
الى عالم الحس من حيث انه لا انور منه هناك كما لا انور منها ههنا لا من حيث الشدة
والقوة لتناهيها في الشمس وعدم تناهيها في نور الانوار وكما ان ههنا يترتب الانوار
العرضية من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هناك يترتب الانوار الذاتية
من نور الانوار الى ادون العقول نورا ولحجابه عنا انما هو لكمال نوره وضعف نو
للخفاش كاحتجاب الشمس عن الخفاش وقت الاجهر ونحوها ولا يختص شدته اي شدة
نور الانوار عند حد يمكن ان يتوهم وراءه نور فيكون له حد ويختص مستدع
لمخصص قاهر له يقهره على ذلك الحد فلا يتجاوزه هو محال بل هو القاهر نو

لجميع

فيما عدتنا اثار العقول

اي اثار العقول

بعض الوصف عنه

فلما اولى بالاثر عن النظر الاثر

عين الكمال اذ النظر الاثر

اخفاه الله عن الخفاش اذ

وليعلم ان خفاءه عن

في اول

تكوننا اكثر من خفائه تعالى عنا لما ثبت

في

انه

الفلسفية ان

اثاث ان آخر الموجودات

حدوثا اولها غاية وبقاء اذا كمل

بالعلم والعمل فالبساط الاولى ابتداء ثم

الوحدة الحقيقية وتركبت ولزمها الاخلاط

بالنفس

والاعدام فيها

النزعيات عنه وقفت

والكوكبات عن جوهر الشمس اعني النفس الذي

تدبيرها الفلك المسطح فلما صار النفس

الاول على اي الشمس والشمس اي

الطبيعة فوجب ان يكون

الاول على قدر

حتى وليت

الحقيقي

ايهام ان بين ان

هوية غير النور لم يكن محدودا بغيره وكل ما يوجد له

وراء وغاية فيحتاج الى ما يحده ويقهره عليه

ويجبر نقصه بكماله وضعفه بقوته

وهذا كلام حق لكنه غامض

عن ادراك

اكثر

الناس فانهم عودوا بان التمام قبل النقص

والفضل قبل القوة والوجود قبل العدم

تعليقات

لجميع الاشياء كانت انوارا قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما ولا نك قد علمت ان صفا
الحقيقة عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور الصرف
فعلم نوريته وقدرته ايضا بنوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور
وهي افاضة الشعاع عنه والتنوير واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية
ان عنى بالنهاية ان يكون الشئ وراءه ما هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة
ان عنى ان لها صلوحا ان يحصل منها آثار غير متناهية وانا سنبرهن على دوام
الخ اى الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد
وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اى
النفس فلكية كانت او انسانية بحسب غاية آثاره فانه ان كان غير متناهي القوة
ما الحسي في علائق انظمة اى الاجسام المتناهية الذوات لتناهي الابعاد ومتناهية
جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي اصناف الشهوة والغضب جواذبهما وماجذ
اى ولو كان النفس غير متناهي القوة ماجذ بها شواغل البرازخ عن الافق النوري
الذي لا نسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان ذوات العالم النوري اتم واكمل من الاحيا
واللذة فيه اعظم واجل فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة اى الفلكية
ليست لان قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها انما يكون بمدد من الانوار القاهرة
ذو القوى الغير المتناهية بالابتناهي لما علمت ان كمال نوريته لا يتناهى ولما كان لقائل
ان يقول غير المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان
يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه
التفاوت كما بيناه من قبل من المائة والالف الغير المتناهيين مع تفاوتهما

بالقوة
الفلكية نفس
بمعنى ان ذاتا واحدة
بالعدد واسطة في ايجاد الاخرى
المتجردة عن الفلك بلا نهاية ولو كانت
كذلك لكانت عقولا لا نفس اذ الواسطة
في الايجاد لا معنى له الا ان المراد بعد الاول يفيد وجودا

وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ اى الفلكية بمدة صاحبه وهو النور القاهر
الذى هو صاحب الصنم بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب
للحركة فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن متحركة بذاتها فهى محركة بالشوق والعشق
كما يتحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقلى والاشراق الالهى الى
النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها وهو اى النور القاهر لا يمد
المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد كما برهن عليه
ان فى عالم القواهر لا يتصور التجدد وهو ان يحصل لهم شئ لم يكن بل الفيض الواصل
الى الانوار المجردة من نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمر الوجود على وتيرة
واحدة واعلم ان تضاعف الاشراقات اى العقلية لا بد منه ونسبها اى وتضاعف نسب الاشراقات
او تضاعف نسبها لا بد منه ايضا وفى بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا انسب بقوله ولست ادعى
ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته وانما كان لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام المحيية
والمثالية وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب
يستدعى وجود موجباتها فى العالم العقلى وهو اى وهى تكثر الاشراقات وتضاعف
نسبها على الترتيب العجيب والنظام الكامل الغريب ولست ادعى ان جميع النسب
اى العقلية محصورة فيما ذكرته بل هناك اى فى عالم العقل والصقع الربوبى عجائب لا يحيط
بها عقول البشر ما داموا متصرفين فى الظلمات وهى الابدان الظلمانية والعلائق
الجسمانية وكل ما فرض من العجائب اى فى هذا العالم فان هناك الطف واعجب من ذلك
ومن الادلة على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اى من كيفية
فعل نور الانوار وتدبيره المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك

هذا

قوله قدس سره كابرهن عليه ان فى عالم القواهر لا يتصور التجدد اه اى لا يكون مسبوق اثر عالم العقل لان العقل هو بالفعل جميع الاشياء كابرهن عليه والوجاز عليه مسبوق حالة او صفة فيه كان فيه جهة القوة والاستعداد فكان له مادة

قوله تنزل مع كل حظيرة ملك وما يجرى مجرى ذلك فلا يدل على كثرة الملائكة العقليين فتدبر

هذا اى هذا القدر الذى عرفنا بافكارنا واشرنا اليه محسب لكنا قد احطنا

ونحن فى الظلمات كالعلائق الجسمية والعوائق البدنية بتدبير نور الانوار بقياسا

واستنباطا وهو مرجح بل كونا فى الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب

ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم فقد طمع

فى غير مطمع فان الغائص فى قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو فى الهواء وما ذكرناه اى من

النسب والترتيب فى تدبير نور الانوار نموذج من ذلك والا فالاحاطة بها ونحن فى عالم

الغربة من المستحيلات واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب

وغيرها بتاثير انارة كان او غيرها فى مشهدا اى نور بقهره كنور الشمس دون علبة

النور التام عليه اى على ذلك الناقص فى نفس ذلك التاثير انارة كان او غيرها واعتبر

بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب غيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها

فى نفس الامر وغير متمكنة من فعل فى هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها فكان الفعل

بالحقيقة للشمس وان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهرا

لكل ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها اى من الواسطة

فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التى هى اشعة ذاته

لانها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه

اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه اشعته الضعيفة المقهورة لانواره

المبهتة ليس شان اى فى الوجود ليس فيه شان فيه المبدء واليه المنتهى على انا قد بينا

فى نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا

الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تعالى تقدس

المقالة

المقالة الثالثة

فصل

في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتقسيم القول في الحركات العلوية اى الفلكية لانه قد تكلم على شئ منها في المقالة الثانية وفيه فصول

في بيان ان فعله ازلي وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة السرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قديمة فقيد بالاولية لما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة عنهم بعد ان لم يصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما سنذكره اى في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعدادات متجددة لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شئ منه بل تاثيرهم ازلي وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كلا منها لا يتوقف اى وجوده على غير شئ كالعالم الذي لا يتوقف وجوده على غير شئ هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك لشئ وهو الواجب الدائم الوجود وجب ان يوجد اى العالم والا ان الواجب ازلي يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة

والا فهو ما لا يتصور وجوده اى ان كان ممتنعا او توقف على غيره اى ان كان ممكنا

لاستحالة ان يكون واجبا فاكان هو الذى توقف عليه وقد فرض انه التوقف عليه

وهو محال وكل ما سوى نور الانوار اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف

شئ من افعالنا على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا فى افعالنا ولا

وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده الفعل

توقف على ذلك الوقت وفى بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع

ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى لان هذا لا يحتاج الى تقدير دونه فان نفس

الوقت من الاشياء التى غير نور الانوار وهو متاخر عنه لانه منه لا انه معه واعلم

ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على

ذاته تم على ما يقول بها الاشاعرة وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته

فان ثبوتها للعقل لا يقدح فيما نحن فيه كما خلق القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان

الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف

الفعل على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار

وجميع ما يفرضه الصفاتية اى الاشعرية ومن يجرى مجراهم صفة دائمة لانهم قائلون

بعدمها فيدوم بدوامه اى بدوام جميع ما يفرضه الصفاتية ما منه اى الذى يحصل

من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن فى العدم التجدد اى التصرف فرضا تجدد

اى تجدد حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شئ او بالشئ ان يحصل عنه لعدم

الاولوية فى العدم التصرف مع ان كل ما يتجدد يعود الكلام اليه لان حال ما يتجدد

حال ما لاجله التجدد فى استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من الامور

التى لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او

زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة او اى شئ كان فان الكلام فى حدوثه واسناده

لمرجح اخر كالكلام فى حدوث العالم نفسه واسناده لذلك فلا يقف تسلسل الحوادث

المتعاقبة عند حد لا بتقدم حادث اخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث

غير متناهية فى الازل فيلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شئ لزم من عدمه شئ فعدمه

باطل فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله

فنور الانوار والانوار القاهرة ظلها اى الافلاك وكليات العناصر واضواؤها

المجردة اى النفوس الفلكية التى تاطفة دائمة اى ازلية واما ان الانوار القاهرة

فلان تاثيره فى المعلول الاول لا بد وان يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه

او يمتنع والثانى باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان

لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة

التامة وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول اخر قبل المعلول

الاول وكذا المعلول الثانى اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما

وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول ثان قبل الثانى وقس عليه

البواقى وعلى قدم هذا العالم اعنى الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام الواجب

ولا يلزم من دوام الشئ مع الشئ مساواتهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والاخر

بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال

فان دوام اثر الشئ مع الشئ لا يقتضى ذلك واعتبر ذلك بالتبر وشعاعه الدائم معه

وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من التبر لا التبر من الشعاع

وكلما يدوم النير الاعظم يدوم الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه
مع انه منه ولا يلزم منه محال على ما ظن

فصل في بيان ان كل حادث زماني

وهو ما يتقدم عدم زماني عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة
فقال كل هيئة لا يتصور ثباتها اى بنظر الى ماهيتها لا الى غيرها على ما يقوله بعيد هذا
بسبطرات وما يجب فيه التجدد لهيئته انما هو الحركة هي الحركة وهو تعريف مطرد وعنكس
لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة
والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف
والاضافة وخرج الزمان الذي هو من اقسام الكم لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور
ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها بل لغيرها وهو محله الذي هو الحركة لما سنعلم ان
الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزائه الفرضية معا وهو احتراز عن المسافة
فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يثبت اجزائها الفرضية
معا وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو الحادث اى الزماني وكل حادث اى زماني
اذا حدث شئ مما توقف عليه هو اى ذلك الحادث الزماني حادث اى زماني
وهذا بخلاف الحادث الذاتي الذي يتقدمه عدم ذاتي كالممكنات القديمة العدمية
فانه لا يلزم من حدوثه ان يكون شئ مما توقف عليه حادث زماني اذ لا يقتضي
الحادث وجود نفسه اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجح احد طرفي
الممكن على الاخر بلا مرجح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا
لما وجد ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشئ فلم يكن حادثا
ولما كان حادثا فشئ مما توقف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام

ثم حاصب بحادثة الحادثة تجدان تركبن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة الذي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا او الا
الحركة الدائمة فالصادر
دائمة هي نفس التجددات
والحركة هي نفس التجدد فلا يوجد الا بمحل
الحركة التي يزيد التجدد مع انها
فلا يجوز القول بان جزءا من الحركة
المتصلة علة
لجزء آخر منها كالحركة
من الحمل الى الثور للحركة من الثور
الى الجوزا يجب ان يكون علة الوضع
المتجدد الذي هي المتصل من البداية الى النهاية شيئا
مطابقا له في تجدده وتدرجه واتصال حدوثه وزواله
ليكون
لمرة الاقتران
بعدم الاتيان وعدم
الاستقرار بحسب ماهيتها هي بنفسها
نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذا عرفها القوم
بخروج الشئ من القوة الى الفعل بسيرا ايسيرا لا يخرج
من القوة الا الفعل كذا ولو كانت لها هيئة غير
ذلك لم يجز تعريفه بالخروج وقوله لا يتصور كيف
ان يكون اشارة الى هذا المعنى فان للعقل ان
يتصور لكل عرض وجوهر عدم استقرار
كما يجوز ان يتصور له ثبات
حتى يرجع الى البرهان
الحاكم على بعض
الاشياء بالتغير والتجدد على التدريج وعلى بعضها بالثبات
والاستقرار وعلى بعضها بانه دفعي الوجود كالاول
الوصول والملاقيات وعلى بعضها بانه زماني الوجود
لا على سبيل الانطباق كعدم الآن وحدوث
الآن الوصول والملاقاة وعلى بعضها بانه خارج
عن الزمانيات كلها منتسبة اليها جميعا

الى ذلك الشئ اى الحادث من انه لم يكن وجودا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا
الى مرجح اخر حادث لا يقف عند حد فلا بد من التقدم اى لتسلسل الحوادث الا الى
نهاية والتسلسل الغير المتناهية مجتمعة وجودها اى فى وجود احادها محال لما
عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة وحاصله لا بد من سلسلة غير
متناهية لا يجتمع احادها ولا ينقطع والا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع
واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما
فينبغى ان يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لنهيته
وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انما هو الحركة فيجب ان يتمر ان حركة دائمة لا ينقطع
لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهى الابعاد وهو المراد من قوله وللحركات المستقيمة
حدا ذا البرزخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الا
المستقيمة الحركة بالتعاود للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين
زمان سكون فانه غير جازم بصحته على ما ذكر فى المطارحات بل لقوله ونعلم ان البرزخ
لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملائم هو حيزه الطبيعى للبرهان الدال على ان كل
جسم طبيعى له حيز طبيعى يلائمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا
وصل اليه وقف ملازما له الى حين ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ معجم جميع
ما يلائمه ويترجح وجوده اى وجود البرزخ له اى لذلك الملائم فلا يتحرك انه
لا يطلب ما لا يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها
الطبيعية والقسريات من الحركات اما بالطبع او الارادة وذلك انما يتصور فى الاجسام
العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر فى العلويات وكل واحد منهما متناهية اما القسرية

الصادرة

الصادرة عن الطبع كرق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر عظيم يحرك الهواء معه
الى تحت وامثالها فلنا هي الحركات الطبيعية لانها لا اتجاه لها والمركز والمحيط واما
الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون لحركته
اراد بها اى من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على دوام البروخ ولا
بقاء البروخ دائما الوجوب تحلل هذه التراكيب اى العنصرية فجميع حركات ما تحت
فلك الافلاك مقطع ولما وجب اى بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة لا ينقطع
ليكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون تلك الحركات للعنصريات
فهى للافلاك ويكون دورية لاستحالة ان يكون مستفيضة لما سبق ويتبين من ذلك
دوام حواملها واعلم ان الحكماء لما ستموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها
وهو العالم الجسمانى بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه رأسه
الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى
المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء وخلفه الى الخفى والى هذا اشار
بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدء حركاتها المفروض الى المشرق ومنتهى
حركاتها الى المغرب واضافاتها اى الى يمنى الرأس والقدم والشمال والجنوب يمين
وهو جانب المشرق لظهور قوة الحركة منه كما فى الانسان ويسار وهو المغربى
بعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اى الفوق والتحت والقدام والخلف على
ما قررنا وبتعين فيها اى فى الافلاك فقط الاضافات اى الموجبة للجهات الست
اما بالنسبة الى المشرق والمغرب والشمال والجنوب وسمتى الرأس والقدم له او بالنسبة
الى انسان مضطجع كما ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها الذاتها ذلك

وفى بعض

وفی بعض النسخ ویتغیر فیها نقط الاضافات اما الان مشرف کل نقطة علی الارض هی
مغرب النقطة المقابلة لها علیها وقس الباقی علیه واما الان تلک النقط بتغیر بحرکتها
فیصیر النقطة التی فرضت شرقیة الیمین بها قد اما ثم یسارا ثم خلفا **نکتة**
فی ان حرکات الافلاک دوریة تامة تتم الدورة فی کل یوم ولیلة وانها علة لحدوث
الحوادث وان الافلاک لا یتکون ولا یفسد انها فی حرکاتها ومناسباتها متشبهة
بمناسبات الامور القدسیة وشرع فی بیان واحد واحد علی الترتیب وقال
واعلم ان الشمس اذا غربت لو ترجع الی مشرقها الا بتمام حرکة دوریة ولو رجعت
الی المشرق بعد غروبها قبل تمام حرکة دوریة لطلعت من مغربها وتعلم ان النهار
لیس الا من طلوعها الان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها فوقنا
النهار ولیس کذلک الا تری انها اذا غربت لم ترجع الی المشرق الا بعد مدة یقطع فیها
النصف الآخر من الارض التی تحتنا فی حرکات الافلاک دوریة تامة وهو المطلوب
الاول وعلمت وجود المحدد وان التعلل بالمرکز ای یتحدد بمرکزه کما ان العلو یتحدد
بمحیطه والارض عنده ای عند المرکز بحیث ینطبق مرکز ثقلها علیه لازمة له
غیر مفارقة عنه ولو جاوزت المرکز من ای جانب فرض کانت قاصدة الی العلو
لان المتحرک عن المرکز الی ای جانب کان قاصد الجهة العلو کما ان المتحرک الی المرکز کیف
کان قاصد جهة السفل ولا یلایمها ای العلو بالارض لان الملایم لها هو السفل
دون العلو وسیاتیک کیفیة امره ای امر العلو من انه لا یلایم الارض او السفل من
انه یلایمها وجمیع الحوادث التی عندنا ای فی عالم الکون والفساد من هرب الحرارة
واستیلاء البرودة وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ما سکن

الاوراق فى الشتا وضد الجميع فى الربيع وكذا شدة نشو البطيخ والخيار والقثا
وكثرة مد الجار عند زيادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه
الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب احكام النجوم وهى من آثار حركات الافلاك
وهى وفى نسخة فهى وهذا اولى علة حدوث الحوادث وفى بعض النسخ الحادثة
وهو المطلوب الثانى ولابد للافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط
والا لزم التخلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ
اخرى عليها محيطة دائمة لان كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط
حادث لابد له من علة حادثة والحوادث انما يكون من حركات الافلاك ويلزم
من الحدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك لا يكون ولا
تفسد وهو المطلوب الثالث واعلم ان للافلاك فى حركاتها ومناسباتها حركاتها
ومقابلاتها اى مقابلات كواكبها وغير ذلك بصنائع من المقارنات والتربيعات
والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات
الفلكية متشبهة بمناسبات الامور القدسية اى الانوار المجردة العقلية
واشعة الانوار القاهرة وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مترتبة
مضبوطة محفوظة كان الذوات العقلية مع هيئاتها علة للذوات الجسمانية
وهيئاتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة وعلى هذا كل ما فى العالم العقلى
الى العالم الحسى والمثالى على مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسمانى بجنده
حذو العالم العقلى فهو ظله والظل تبع للمظل وكل حادث حدث لابد له من
علة حتى ينتهى الامر فى الاخير الى اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية

التى

التی یستخرجہا الافلاک باستخراج الاوضاع بالحرکات فاذا تحرکت حرکۃ وطلبت
بہا نسبۃ معینۃ عقلیۃ فلابد وان یفیض العقل المفارق الہیئۃ النوریۃ الروحانیۃ
او الظلمانیۃ الجسمانیۃ المناسبۃ لما یقتضیہ تلک الحرکۃ علی کل قابل مستعد لتلک
النسبۃ من الجواہر النفسانیۃ والجسمانیۃ فیحدث تلک النسبۃ علی ما یقتضیہ العالم
والقابل وہو انما یستعد لقبول الفیض بفضل انوار الکواکب فی الاجرام لذلک الاوضاع
المختلفۃ وہو المراد من تاثیر الاجرام الفلکیۃ ولما لم یکن لہا ای للافلاک دفعۃ
واحدۃ تجمع بین جمیع الاوضاع لاستحالۃ اجتماع بعضہا مع البعض کالمقارنۃ
مع المقابلۃ وغیرہا والکواکب کل منہا یحجب بعضہا عن بعض ای لکثافتہا فلا یمکن
مقابلۃ بین الکل ای کل الکواکب وعدم حجاب ومناسبۃ بین الجمیع ای جمیع الکواکب کما فی
عالم العوامر انی فی البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم القوامر الذی لا بعد فیہ ولا حجاب
فحفظت ای الافلاک ذلک ای الجمع بین الاوضاع الموجبۃ لحدوث جمیع المناسبات
کما قررنا علی سبیل البدل حتی یصیر اتیہ فی الاکوار والادوار علی جمیع المناسبات
علی طریق التعاقب والاستیناف وذلک لان الافلاک اذا اخذت فی الحرکات
من اول الدور محصلۃ للنسب العقلیۃ التی تریدا ستیفاؤہا یستوفیہا شیئا فشیئا
علی الترتیب العقلی الذی فی الانوار المجردۃ واذا تم الدور یستیفائہا النسب الموجودۃ
العقلیۃ التی یمکن التشبہ بہا وہبطت باسرہا الی العالم الجسمانی وتم ذلک فی الالوف
الجمۃ العظیمۃ فقامت القیمۃ الکبری والاقترانات قد قامت قیامتہا الصغری ثم
الافلاک دورا اخر لتحصیل تلک المناسبات مرۃ اخری شیئا فشیئا علی الترتیب حتی
یاتی علیہا مرۃ اخری وہکذا الی غیر النہایۃ کلما استوفت تحصیل المناسبات العقلیۃ

المقالة الثالثة

المترتبة بالحركات على التدريج استانفت دورا اخر هذا مذهب الاشراقيين وليس

اى لا مرفى حركات الافلاك على ما يفرضه اتباع المشائين من ان كل فلك فى حركة

الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك

كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اى من حركة الافلاك على ما صرحوا به فى كتبهم حركة

الكواكب اى ليصل اشعتها المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم وافطاره على التشبه

الفاضلة العقلية ويظهر به انواع الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة هذا

احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة فى الاوج وتارة فى الحضيض

فكيف يكون اى هذا الاختلاف لكثيرة تشبها بشئ واحد هو عقل مجرد وهم

اى اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اى بالاشراقات الكثيرة العقلية

المقتضية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون لتكثر

المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذى فى احوال الكواكب تشبها بها الا شئ

واحد فتكثر عليه تكيف كما تقدم فليس اذن حركاتها اى حركات الكواكب على

اختلاف احوالها اى من الرجوع والاستقامة والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها

فى الاوج او الحضيض الى غير ذلك الا تحصيلا للمناسبات اشعة اى نورية

وانوارا عقلية فى المعشوقات اى الظاهرة وليس نسب بعضها اى بعض الكواكب

الى البعض الا تابعا للمناسبات المعشوقات بعضها الى البعض حتى يأتى اى ليس حركة

الكواكب الا تحصيلا للمناسبات بين القواهر الاعلى الوجه الافضل بالتدريج

والترتيب حتى يأتى فى الادوار على النسب القاهرية التى يمكن التشبه

بها اذ ليس لكل نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل وقدم اى بعلم الذى

فى تتمة القول فى القواهر الكلية

باستيفاء النسب العقلية وقيام القبة بتمامها اى الكواكب بحصيل تلك النسب
مرة بعد اخرى من اول الدور الى آخر ما قررنا والشاؤن فى هذه التشبيهات اى
العقلية كتشبيه الاصنام باربابها ومنه تشبيه الافلاك بالقواهر فى تحصيل منا
اعترفوا بضرب من المثال الذى رددوا به على المتقدمين القائلين بارباب الاصنام
واربابها وهو ان اشخاص كل نوع لما امر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها
لاشعار ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلى هو مثاله الا انه غير قائم بذاته كما هو
بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه وتمايلك
على كثرة المعشوقات اى العقلية هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها او كان
واحد للتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا وتعلم انه لو كانت البرائح العلوية
اى الافلاك بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل اذ فى
طبيعة المعلولات التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اى فعلها وليس كذا اذ لو كانت
كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات والمقدم باطل كالتالى **فصل**
فى تتمة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى ازلية الزمان وابديته
وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة
ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهى تشاهده دائما
مبتهجة به غاية الابتهاج لانه لا هو الذ واجل من مشاهدة كماله ولا بهى واكمل من
معاينة جماله وحصل منها اى والحال انه حصل منها اى من الانوار وفى اكثر النسخ
فيها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب
لفقر مشترك اى بين تلك القواهر على ما سبقت الاشارة اليه والقواهر اى ولما

٢٠٤ كان القوام التي اقتضت العنصريات نازلة في الرتبة عن القوام العالية اصحاب
البرازخ العلوية اي الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رتب نوعه كذلك او
شرف المعلول بحسب شرف العلة لكن البرازخ العلوية لحيوتها وادراكها اشرف من
العنصريات الميتة او غير الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات
وحصل منها اي والحال انه حصل من القوام التي اقتضت العنصريات برازخ خاضعة
للبرازخ العالية متاثرة عنها طبعا وقهرا اي للبرازخ الخاضعة وهي العناصر مادة
مشتركة اي بين جميع الصور العنصرية بقبل الصور المختلفة اي التي للعنصريات
وكان اشتراك القوام في الفقر اقتضى البرزخ المشترك في نزول الرتبة المادة
المشتركة فكذلك اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضي
اشتراك الحركات برازخها ايضا في الدورية فلهذا استنتج مما تقدم قوله فالحركة
اي حركات الافلاك ايضا مشتركة في الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور
الاعلى وهي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة
الاشتراكات بازاء الاشتراكات في السموات والارض فان الاشتراكات العقلية
في الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية في استدارة الحركات والمادة
الخاضعة في العنصريات والافتراقات بازاء الافتراقات فان الافتراقات العقلية
بين القوام في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف
الحركات في الجهات والصور في العنصريات والمفترقات اي من الانوار المجردة بسبب
شدة النور وضعفه بازاء المفترقات اي من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات
المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض كثيرة مناسبة

اما الكثرة فلتكثر الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات النقض
واما المناسبات فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق ولتعلم
ان تقدم القواهر بعضها على بعض اى من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول
تقدم عقلى وهو الذاتى الذى هو افضل انواع التقدمات لان مانى لان العلة
مع المعلول بالزمان وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط
ترتيبها لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هى
اى القواهر ذاهبة فى الطول بحسب بحيث يكون بعضها علة للبعض الى اخر المراتب
بل منها اى من القواهر ما هى متكافئة اى فى الوجود ليس بعضها علة للبعض بل
علتها خارجة عنها فان الاعلين وهى ما فى الطبقة الطولية يجمعها الكثيرة النوعية
التى فى دونها الشريفة او مشاركة اى او بمشاركة بعضها اى بعض الاعلين مع بعض
يجوز ان يصدر عنها وجود انوار قاهرة متكافئة ولولا ذلك اى وجود انوار
متكافئة فى الطبقة العرضية هى ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافئة
ليس بعضها علة البعض فان تكافؤ المعلولات الجسمانية يدل على تكافؤ عللها
النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والاعراض
فهى آثار وظلال لانواع وهيئات نورية عقلية فاذا اعدت الحركات الفلكية
والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية للعرض من الامور الجوهرية او العرضية
افاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية
المناسبة للاعداد الجرمى الشعاعى المناسب ايضا لها بالمناسبات والمناسبات
فى هذا العالم اذ لكل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من رب صنفه

بحسب

بحسب استعداده شئ من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه
يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما فى عالم الاجرام من العجائب
والغرائب فهو من النور السرى المثلى وما يحصل من الانوار القواهر عن القواهر
الاعلين باعتبار مشاهدتها النور الانوار ولكل عال اى فى لكل نور عقلى عال اشرف
مما يحصل من جهة الاشعة اى الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق
فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفى الاشعة مراتب ايضا
وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل كما علمت ففى القواهر اصول طولية
قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية لترتب هذه الطبقة وكون كل عال
علة لما دونه الى آخر المراتب هى الامهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس
والهيئات والاجرام ومنها عرضية من اشعة وسيطة على طبقات اى فى من
القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وساطية هى اشعة الطبقة الطولية
وهى العالية على طبقات كثيرة ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركبا كثيرا
فيحصل من كل تركيب وجملة منها شئ من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات
واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع فى العقل مقدار متقدمها اى متقدم
الحركة ومتاخرها اما انه مقدار فلان له امتدادا مقداريا مختلفا بالقلة
والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة و
لمطابقة الحركة المطابقة للمسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر
واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار الشئ واذا لم يكن مقدارا
لشئ ثابت والا لثبت فيكون مقدار الغير ثابت وهو الحركة ولكن لا مطلقا

٥٠٤م

بل من حيث اذا اجتمع فى العقل مقدار مقدمها ومتاخرها لانهما انما يجتمعان
فى العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار
الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزائها معا وضبطه اى الزمان
بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان لما لم يكن له مقطع
كما سبق فى هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهى المستديرة
بخلاف المستقيمة التى لها مقطع كما عرفت واستحفظ من المستديرات باظهرها
وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك ويجعلون
من اجزاء حركته واعدادها الاعتبار بها يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف غيرها
من المستديرات فان الجمهور لا يعترفون بها ويختلس من تاخرك لامر كالسير
من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقديمه اى الى فوات امر
يتضمن تقديمه وهو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا ان اراما قد فات وهو الزمان
اى الذى من الصبح الى الظهر على ما مثلنا به لان الفائت شئ لا ثبات له على ما يشهد
النظرة الصحيحة ولمقدار الاثر يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير
ذلك واليه الاشارة بقوله وتعرف اثر مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم
الثبات واذا عرفت مهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية بل هو ازلى وابدى
والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدء زمانى اذ لو كان
كذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللا كون
فلا يكون اى ذلك القبل نفس العدم اى عدم الزمان فان العدم للشئ قد يكون
بعده ولا امر ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امر ثابت

غير مجدد ومنصرم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل الزمان زمان وهو محال

ومن ههنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر

وللاثر يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الاوائل ان الزمان واجب

الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال

من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى ووجود العلة التامة بدون المعلول

مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال ههنا قلنا لم

فالجواب ان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا

انما لزم من كونه معلولا مسبوقا بالواجب وهو واضح فالزمان لا مبدأ له اى بهذا

الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ ومن طريق اخر

يعلم ان الزمان لا مبدأ له وهو طريق اثبات حوادث لا اول لها وذلك لانك قد عرفت

ان الحوادث يستدعي كلا منها زمانا لا يجتمع فاستدعت حركة دائمة ولا بد

ان يكون اى تلك الحركة الدائمة المحيطة وقد عرفت دوامها اى دوام ذلك المحيط

وهو المحدد للجهات من طريق اخر اى غير الطريق الذي علم به دوام الزمان وهو

استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدأ لها فكذا الزمان

الذي هو مقدارها فلا مبدأ له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع اى

لا نهاية له اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعد ذلك

اى الذي هو بعد وجوده ليس عدما اذ قد يكون العدم ولا شيئا ثابتا كما سبق

اى ثابتا يجتمع معه بل هو شيء غير ثابت منجدد متصرم وهو الزمان فيلزم ان

يكون بعد جميع الزمان زمان وهو محال واذا عرفت ان الزمان لا بداية له

ولا

ولانهايته فلا يكون له طرف بالفعل لانه شئ واحد متصل من الازل الى الابد
بل بالفرض والتوهم كشعور دفعي بمائة جسم لآخر او بوصول مركز الشمس الى محاذاة
الافق ونحوها فالطرف الوهمي للزمان وهو الان واصل باعتبار انه حد
مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان الفرضية
بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية الماضي
وبداية المستقبل ونسبة هذا الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المنقسم
من الجهتين فكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا ان في الزمان الا بالفرض
وكما يطلق الان على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذي عن جنبيه كما يقال
نكتب الان لاستحالة وقوع الكتابة في الان الدفعي دون الذي في حوالية هو زمان
مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية
وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره وهو الان قال

ويعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الان الوهمي الدفعي والزمان الذي حواليه
فالاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد والابعد قبل والمستقبل بخلاف هذا
اي الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد والا اي وان لم يعتبر القبلية
والبعدية بالنسبة الى الان يتجه اشكال التشابه وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه
اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى هذا فالاستثناء
من قوله ويعتبر ويحتمل ان يكون استثناء من قوله والمستقبل بخلاف هذا واما اي
وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الان بعد كالاقرب من اجزاء
الماضي اليه لم تتشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل
مستقبلا

وهو

قوله قدس سره والا يتجه اشكال التشابه
يعني لو لم يكن
القبلية والبعدية
معتبرتين بالنسبة
الى الان الوهمي يتجه اشكال التشابه
وهو ان الزمان له هوية متصلة متشابهة
الاجزاء فليس فيه بمقتضى تقديم بعض الاجزاء على
بعض

المقالة الثالثة

وهو باطل والاول اظهر والفيض ابدي فيكون العالم مؤبدا اذ الفاعل وهو الواجب

الذي هو مفيض ذوات الممكنات ودائم الفيض عليها لا يتغير ولا يتعدم لاستحالة انها

عليه فيلزم قدم العالم بدوامه اي بدوام الفاعل لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال

اي في التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام

لساوى معلوله لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مستلزما له فكما يلزم من وجود

الواجب وجود العالم ومن عدم عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب

ومن عدم عدمه واذا تساويا في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والاخر

بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم ان لو دام العالم بدوام الواجب يلزم

من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود

الواجب قبله وبعدمه لو امكن على ان الواجب قد يتعدم قبل تعالى عنه علوا كبيرا

حال اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على سبيله واحدة وان كانا معا بالزمان

واليه الاشارة بقوله لما دريت ان التاثير يتقدم على الشعاع اي بالذات لا بالزمان

وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود التاثير قبله وعدمه قبل عدمه

فيما يمكن ذلك اي فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع

الشمس قبله اما الموجب في نفسه وهو العالم في مثالنا لا يساوي ما يوجبه وهو

الواجب وان دام معا بل هو متاخر عنه بالذات اي بالموجب من الموجب صدر ويحصل

فان المعلول من العلة دون العكس واما ما يقال اي في ابطال حركات لا اول لها لئلا يلزم

منه حدوث العالم وهو ان الحركات اي الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمع

في الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا وانما كان

في تتمة القول في الجوهر الكلية

الكل موجود اوله ترتيب فيتناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم اذ الحركات المتعاقبة

كاعداد حركات المحدد التي كلامنا فيها مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة

كحركات الافلاك المجتمعة معا وهذا اي ولعدم اجتماع الحركات قد صح عدم

النهاية فيها فالمجموع لها فانها كما وجد عدمت وبرهان وجوب النهاية دربت

اثر انما يتساوق فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتب ولا كذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع

احادها وفرض المحال اي اجتماع الحركات الماضية ليبتني على جهة استحالته شيء وهو

حدوث العالم قد عرفت بطلانه اي فيما سلف من القواعد في اخر المنطق ولما كانت

الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وبين ان الحركات غير متناهية قال

والعلل التي وجب فيها النهاية اي من علل الحوادث هي الذوات الثابتة الفياضة

لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات ان كانت

غير متناهية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى

فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا

كان غير المتناهي المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منهما

الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف من الحركة

او الحوادث على حركات وحوادث في المستقبل يجب تناهي تلك الحوادث

المتوقف عليها والا لاستحال وجوده واما اذا كان الغير المتناهي اي الذي توقف

عليه الحادث ماضيا ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده هو نفس محل النزاع

اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول في الماضي بالتقرير السالف

فمنع حصول الحادث بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل

في تتمة القول في الجوهر الكلية

ذكرناه في الرسالة والوجه في التوفيق

بين كلاميه

الاولين ما اشرنا

اليه مرارا من ان للكل

الطبايع الجسمانية وجودا مغايرا

باقيا ببقاء الله تعالى وهو غير وجود اجزاء الهيولى

المتدرج الذاهب الباقي بالاتحاد وبين كلاميه في فناء

الجسم والعرض وعدم بقاء الاعراض

الاستحالة طارئة على الجواهر

الاستحالة فارقة بين الجواهر

الاستحالة هي الاعراض

الاستحالة لا تبقى

الاستحالة هي الاعراض

الاستحالة لا تبقى

الاستحالة هي الاعراض

الاستحالة لا تبقى

وبالجملة تشبهها بالاشياء العقلية الدائمة اقول الاول

بالتكون الوجود التدريجي على نهج الاتصال

كما في الفلكيات وبالتعاقب

في التكون على نهج الانفصال

كما في العنصريات

والموالید

وقد نقلنا ايضا من كلام هذا الفيلسوف ما هو ناص على

بالتكون

الاجرام

الاستحالة

الاستحالة

الاستحالة

النزاع وجعله مقدمة في ابطال نفس مصادرة على المطلوب الاول والذي يقال ان
الآن هو آخر الماضي فيتناهي الماضي لان كل ما له آخر فهو متناه ويلزم من تناهي
الماضي تناهي الحوادث الماضية ومن حدث العالم فان عنى بانه آخر الى بان الآن
آخر الماضي انه لا آخر بعده فهو كلام فاسد فان عند الحكيم بعد الآن المفروض آنات
واز منة غير متناهية كل منها آخر ما قبله وان عنى به انه آخر ويكون بعده ادوار آخر
كل منها آخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه آخر هذا الماضي واول ما سيأتي اذا جعل مبدأ
وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمانين في جانبيه وفي بعض النسخ في
حاشيته اعني الماضي والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما يبنون هؤلاء حكم الجميع
بنائه على الحكم على كل واحد كما يقال كل واحد من الحركات مسبوق بالعدم فلزم
منه ان يكون الكل كذا اي مسبوقا بالعدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا وقد
دريت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج لما كان
اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا يعد ويحصى من الصور فان لك ان
تقول كل واحد من اعداد السواد على هذا المحل يمكن الحصول في زمان واحد محدد
اي معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع

فصل

في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذينه هو شعاع فائض
على نفوسها بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري وفي كيفية صدور النفس
عن العقل والغرض منه ولما ثبت ان الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة
مدبرة واشرنا الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة
عن علائق الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق البدنية وانجابها عن عالم

النور بالعوائق الجرمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية
هو الاخس والمجرد عن المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكرو قال فلما
كان النور الاخس ما عنده الظلمات فالاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات
النورية واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك استحال ان لا يكون لغرض لان
الحركة ارادية وكل مريد ومختار فلابد وان يختار احد طرفي النقيض لغرض يعود اليه
اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا بفعل والشئ اذا كان خيرا في نفسه
مثلا فالم يكن احب واولى بالنسبة الى المختار لاختاره لا يقال انا قد نقصد انقاذ
غريق لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان
الى الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او يكون الامران
وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان الاول ففعل ذلك الاحسان يحصل له
تلك الاولوية وهي الغرض العائد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على
الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فاجتماعهما بين البطلان واذا كانت لغرض
فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها لا جايز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له
في السافل لا مطلقا ولكن من حيث هذا سافل وذاك عال اذ لو كان له غرض فيه
لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به فعل
فاذا لم يفعله لم يحصل الاولى به فكان عادما كمال ما فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث
هو مستكمل انقص مما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فيقلب العالي سافلا
والسافل عاليا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما كان اقرب في مرتبة العلية والعلولية
الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد فيهما منه ويلزم من ذلك ان يكون العالي

اشرف واكمل والنافل اخس وانقص كما عرفت فذلك من قاعدة الامكان الاشرف

فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من امته قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هذا نافل وذلك عال يخلص من هذا الايراد واشباهه فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته اشرف من الغنم ولو اعتبر في الراعي انه احراسة الغنم لاغير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى امته والى هذا اشار بقوله وعرف ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما تاله هي دفعة اولا تاله اصلا لان الحالين بعضيان الى انصرام الحركات للتبل والياس ففي لنبل مقصد نوري اي عقلي تناله الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور ساخ اي عارض للمدبرات من نور الانوار وشعاع قدسي اي عقلي عارض لها ايضا ولكن عن القواهر لاختصاص الساخ بالفائض عن نور الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد ما كان منها اي من البرازخ الحركة المتجددة دائما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا يقتضي التغير ثم ما يتجدد في الانوار المتصرفة ليس امرا من الظلمات اي امرا مظنونا من الشاء والمدح اوامرا حيوانيا سواء كان شهوانيا كجلب ملائم او غضبيا كدفع منافر لما سبق من ان الافلاك تحركاتها واجبة الدوام فيجب ان يبتني على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا ومن انها لا يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى المتغذي والنمو والهرب من الضد المزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية

المقالة الثالثة

فان
كان المانع
عن القول باق
حركتها النفس الفلك
استحال تقصد العالم لاجزاء دونه
شيئا فهو موجود في اشياء رجحة ايضا
كما في ما يحكى عن ان العلة لا يقصد بها
معلولها شيئا لا حركة ولا جهة حركة ولا شيئا آخر
فكان الغير
ان الشيء
الشر
المنفعة
اما جوهر عرض والجوهر اما نفس
او عقل والعرض اما ذاتي
او عرضي فالذي
بنا له جوهر
الفلك فحركته من الانوار القاهرة ان كان
نورا محسوسا فيلزم ان لا يكون جرم الفلك
سلفانا وان كان نورا عقليا وكان جوهرا عقلا
اوقف فلا يكون حاصلا بعد الحركة وان كان
عرضا فلا يخلو اما ان يكون من الكيفيات النفسانية

فی بیان ان حرکات الافلاک لیست امرا مجددا بعد ان لم تکن

لتوقفه علی الحرکة المستفیضة المتممة علیها فیکون امرا موروثا من العوالم التی فائضة منها

متجددا ولیست ای التجددات فی المدبرات العلویة صورا علمیة فانها بالفعل

من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حرکاتها وکذا بما فوقها لا یزید علومها

ولا ینقص منها لذة للبرهان الدال علی تناهی ضوابط الحوادث ووجوب تکرارها

فی کل دور من الادوار العظمة والیه الاشارة بقوله وعلی ما تعلم ان الضوابط

کلها للموجودات الحادثة متناهیة واجبة التکرار ولیست الموجودات المترتبة

الفاهریة ایضا متناهیة وان کثرت لتناهی العلل والمعلولات ای الفاهریة

وحرکات الافلاک غیر متناهیة فلو کانت للصور العلمیة الواصلة الی نفوسها

وهی متناهیة وجب تناهی حرکاتها فلیست الا لامر غیر متناهی التجدد مما ذکرناه

من الشعاع القدسی اللذ بدوامه اما کیفیة انبعاث حرکة الافلاک عما ینال نفوسها

من الاشراقات فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحرکة عما یحصل فی نفسه

من الهیئات کالمناجی مع نفسه بامور عقلیة یتحرک شیء من اعضائه بحسب ما

یتفکر فیه کما دلت التجربة علیه ولهذا ما یؤدی طرب النفس الی تصفیق ورقص

وحرکات من البدن متناسبة فکذلک نفس الفلک اذا انفعلت بالذات

القدسیة للاشراقات العقلیة ینفعل عن ذلک بدنها وهو الجرم الفلکی

بالحرکات الدوریة المناسبة للاشراقات النوریة وکما بدوام حرکة البدن اضطرار

لاهل المواجید بدوام البارقات الالهیة الواردة علی نفوسهم کذلک بدوام

حرکات الافلاک ومواجیدها بدوام ورود الاشراقات علی نفوسها

فالتحریکات یکون معدة للاشراقات والاشراقات تارة اخری موجبة للحرکة

والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد
وانما قيد تغاير الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما ان دور وقف
الحركة على الحركة واما انه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسئلة البيضة والدجاجة
فلذلك الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا
دائما ولما كان كل تغير يراد فهو لشئ يطلبه المريد ويختار حصوله وكل مختار محبوب
ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق
وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة لعشق مستمر وشوق دائم ونوالي الحركات
اي تتابع اعدادها الفرضية على نسق واحد اي من السرعة والبطوء وغيرهما مما يمكن
لحوقه بالحركة في الافلاك لتوالي الانوار الساخنة اي انفاضة عن نور الانوار على نسق
واحد في الانوار المدبرة لان فيضان الانوار المتشابهة من نور الانوار على ما يحتمه
على مثيرة واحدة ولما كان الفلك وفاعله متشابهي الافعال وفي بعض النسخ الاول
اما الفلك فلكونه بسيطا وهو ما له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف
قوى وطبائع بل كل جزء منه يشابه الكل في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد
فلاستحالة التغير عليه والشكل ما احاط به حد او حدود وهو محتم ان كان المحاط
جسما كالكرة والمكعب مثلا وسطح ان كان سطحا كالدائرة والمربع مثلا فكان شكل الفلك
متشابها والا لاختلف تاثير قوة واحدة هي الصورة النوعية في مادة واحدة
هي البسيطة وهو محال ولا متشابه اي في الاشكال في وضع ما يفرض له اجزاء
غير الكري اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب منه
سطح وفي آخر خط وفي آخر زاوية فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل برخ بسيط

كالعناصر

والشكل غير كري يوجد فيه اعداد من نوع واحد
كالابعاد والنهايات المتعددة في المضلع
فمتى كان القابل واحدا ذاتا واستعدادا
والفاعل على طبيعة واحدة
لم يوجد منهما فيه
ابعاد
فوق واحدة ولا حدود ونهايات كذلك فبالضرورة كان
الشكل القابل كرة لا مضلعا ولا مستديرا آخر حتى
البيضي والمخروطي لاختلاف الابعاد والعرضية
والطولية فيه تعليقات

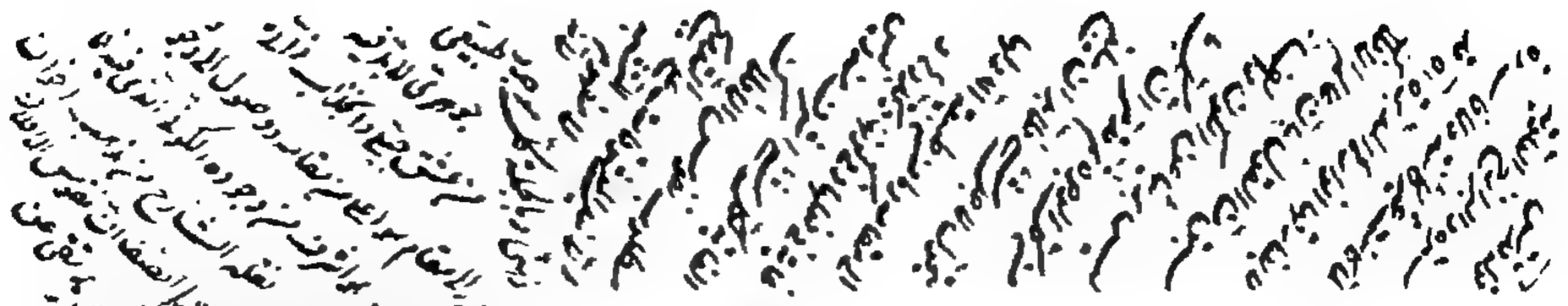
فی ان حرکات الافلاک لیست امرا قدریا

کالعناصر فیکون اشکالها کریة بعین ما ذکرنا من البرهان ولما لم یکن لمدبرات البروج
العلویة العلائق الشهوانیة والغضبیة وما یمنعها عن عوالم النور ای الامور الالهیة
والخیالیة البدنیة فقبلت الاشراقات الکثیرة ای من جمیع ما فوقها من الانوار
کالقواهر ونور النور فیما قبلت ای فبسبب ما قبلت من نور الانوار ای من التوالی
واشترکت المدبرات فیه اشترکت حرکاتها فی الدوریة وبما اختلفت ای وبسبب
ما اختلفت من الاشراقات ای الفائضة علیها لاختلاف عللها ای الفاعلیة
وهی القواهر فی الشدة والضعف اختلفت تحریکاتها ای فی السرعة والبطء والجهة
والنور والمدبر وان کان ای فی وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلین وهو ما فی
الطولیة من القواهر العقلیة ولکن بواسطة وکان کثیر قبول الاشراقات ای من جمیع ما فوقه
لایکون فی کمال الجوهریة نور قاهر فان القاهر انما یفیض النور المجرد لکمال البرزخ ای لاستعداده
لقبول النفس من الارباب العظیمة ای التی هی ارباب الاصنام وتدبره ای انما افاض النور
المجرد لاستعداد البرزخ ولان یدبره علی ما یلیق بتصرف البرزخ متناهی القوة
ای فاض النور المدبر المتناهی القوة لیستحکم مع البرزخ علاقته لانه متناهی القوة
ایضا لیستحکم العلاقتین متشابهین فی القوة دون المختلفین فیها واذا وجب
تناهی قوة المدبر لاستحکام العلاقة فلا یکون فی کمال الجوهریة کالقاهر الذی هو غیر
متناهی القوة وانما لم یقتصر فی بیان ان المدبرات لایکون فی کمال الجوهریة کالقاهر
علی ان المعلول لایکون فی کمال الجوهریة کالعلة لانه کان یرید ان یبین فی ضمنه
کیفیة صدور المدبر عن القاهر والغرض منه بعضا فلهذا اقتصر علی الوجه المذکور دون
ما ذکرنا **قاعدة** فی بیان ان للجوهر هو الممکنة لا وجودها وان الممکن لا یستغنی

عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تقريره
من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج بلفظة في ان كان الوجود خارجيا والا
الى الذهن بلفظة في ان كان ذهنيا فللشيء من علته الفياضة هويته اي ذاته
وحقيقته كما هو رأي الاشراقيين لا وجوده كما هو رأي المشائين لان اعتبار عقلي
لا هوية له في الاعيان ليوجد فيها ولا يستغني الممكن اي سواء كان في حال الحدوث
او في حال البقاء وسواء كان دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر
او لم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات
الفاسدات عن المرجح لوجوده والا يقلب بعد امكانه في نفسه واجبا بذاته
اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح ورجح وجود نفسه لكان واجبا
واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم حينئذ لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الا
دائما لان ما بالذات لا يفارق بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته دائما كان واجبا
لا ممكنا وهو محال لاستحالة انقلاب الحقائق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول
قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض
الآخر كما وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة
لتوقفه على علل اخرى اي غير الفياضة زائلة وهي امور استعدادية مادية
لافتقار كل مركب من المواليد اليها والى غيرها من اتمام الاجزاء وانتفاء الموانع و
حصول الشرائط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا فسد
مزاجه فسد ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على غيرها فان قيل
لا نسلم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال البقاء

على ما

فى بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها



على ما بدا عليه بقاء البناء بعد فناء البنا قلنا لانسلم ان البنا علة لبقاء البناء بل
علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء
فان علة حدوثه هو البناء لجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة بقائه تماسك
الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقائه كالكوز المشكل لما
بشكل نفسه فانه علة حدوث شكل الماء وعلة بقائه مادام الماء فيه فلنا ان لا نسلم
بقائه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة البقاء فيقتضي انتفائها بخلاف الاول
فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفائه لان علة حدوثه غير علة بقائه فيستمر وجوده بعلة
الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهي
يبوسة العنصر فيهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشئ علة حدوث
وعلة ثبات مختلفتين كالضم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته
بعض العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا كالغالب للشكل للماء
ونور الانوار لوجوب جوده علة وجود جميع الموجودات اى الممكنة بواسطة وبغيرها
وثباتها اى علة ثباتها ايضا ومالم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى فايلة
كما ذكر وكذا القواهر من الانوار اى علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها علة
ثباتها ايضا ومالم يثبت معها فلتوقف البوارخ العلوية لما كانت غير كائنة فاسدة
لا يفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان
الصفا الى ان نفوس الافلاك تخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة
فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة متخللة
الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقول ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية وفيه نظر

المقالة

على ما بدا عليه بقاء البناء بعد فناء البنا قلنا لانسلم ان البنا علة لبقاء البناء بل
علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء
فان علة حدوثه هو البناء لجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة بقائه تماسك
الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقائه كالكوز المشكل للماء
بشكل نفسه فانه علة حدوث شكل الماء وعلة بقائه مادام الماء فيه فلنا ان لا نسلم
بقائه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة البقاء فيقتضي انتفائها بخلاف الاول
فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفائه لان علة حدوثه غير علة بقائه فيستمر وجوده بعلة
الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهي
يبوسة العنصر فيهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشئ علة حدوث
وعلة ثبات مختلفتين كالضم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته
بعض العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا كالغالب للشكل للماء
ونور الانوار لوجوب جوده علة وجود جميع الموجودات اى الممكنة بواسطة وبغيرها
وثباتها اى علة ثباتها ايضا ومالم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى فايلة
كما ذكر وكذا القواهر من الانوار اى علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها علة
ثباتها ايضا ومالم يثبت معها فلتوقف البوارخ العلوية لما كانت غير كائنة فاسدة
لا يفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان
الصفا الى ان نفوس الافلاك تخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة
فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة متخللة
الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقول ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية وفيه نظر

المقالة

١٧ سم

والاكثرون
على سكنى
الهيئين
ليس ببعيد
عن الصواب
لانه تعاند به
القواعد العقلية
والامارات الكشفية
وليس ذلك قولا بالكمون
كما توهم وهذا المذهب ايضا
يوافق القول بحدوث العالم
ودثور الافلاك وطي السموات
كطي السجل للكتب ومن الاقوال
الدالة على كون الافلاك كائنة وفاسدة
قول الشيخ العارف المحقق في الباب
ان رئيس ملائكة من فتوحاته الكية خلق
الله تعالى فلكا من طبيعة فلكه فكذلك كانت
الملائكة من عالم الطبيعة وقالوا بانهم يخصمون و
ينقضون لا يكون الا فيما يتكون عن الطبيعة
على حكم اصله فالنور الذي خلقت منه الملائكة
نور طبيعي فكانت الملائكة فيها الموافقة من وجه
والمخالفة من وجه فهذا سبب اختلاف الملأ
الاعلى فيما يخصمون انتهى كلامه اقول قد تبين ان
لكل صورة طبيعية في هذا العالم صورة عقلية
في عالم المفارقات فيجب الوجود العقلي
كان الموافقة والمخالفة بين
حقائق الملائكة الذين
هم في الملأ الاعلى
وبين
الوجود الطبيعي المندرج في الكون كان المخالفة والا
ينهم نقتضي ما ذكره اهل الكشف حسبما وجدوه في
الزبانية شقيقات

المقالة الرابعة

فصل

في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول

كل جسم اما ان يكون فاردا اى مفردا يعنى البسيطة وهو ما لا تركيب فيه من بين جنس مختلفين كالافلاك والعناصر واما ان يكون مزدوجا اى مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو ما يتركب منهما كالموالید الثلثة لتركب كل منها من العناصر وكل فارد اى بسيط فاما ان يكون حاجزا وهو الذى يمنع النور بالكلية اى عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والاجزاء الغليظة المركبة من المركبات وفرع عليه امثاله تمايانى واما لطيفا وهو الذى لا يمنعه اصلا كالهواء الصافى والشفاف اللطيف واما مقتصدا وهو الذى يمنعه منعا غير تام وله فى المنع مراتب كالماء الصافى والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء مادتها وكدورتها وكثرة شفيفها وقلته وكذا الحال فى الماء بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية مستبر لمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا يكسف القمر منها الفوقانى وغيره اى وغير حاجزها الذى هو الكواكب وهو اجرام السموات اللطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها عن الوصول الينا وهى اى الافلاك برازخ قاهرة اى لما دونها من العناصر ولهذا سميت الافلاك بالاباء والعناصر بالامهات وما يتولد منهما بالموالید لا يفسد ولا يبطل ما ثبتنا من دوام الحركات اى الفلكية لموضوعاتها وهى الافلاك ولان الحركة عرض يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها والبرزخ القابل هو ما تحتها يعنى العناصر

وما

ذكر قدس سره وكل فارد فاما ان يكون حاجزا اه اعلم ان تقسيم آخر للفارد يعنى البسيط وهو انه اما ان يتاتى منه التركيب او لا يتاتى منه ذلك والذى لا يقبل التركيب يجب ان يكون كاملا فى بساطته بحيث لا يتصور فيه زيادة على كماله الفطرى بتركيب والذى يقبل التركيب يجب ان يكون كاملا فان تركب سواء تركب من صورة واحدة اخرى بتقلب الصورة اشرف من صورة الاولى كما هو مذهب الغاية الاولى ويلزم ان يكون ما لا يقبل التركيب اقدم الاجسام وصورته اشرف الصور على ما سبق

وما يتولد منها وانما سماها بها لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضية والاستعدادات
المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار العلوية ولم يخرج الفارد
القابل اى البسيط العنصرى عن الاقسام الثلاثة اى المذكورة قبل وهى الارض
والماء والهواء لانه اما ان يكون قابلا حاجزا كالارض ومقتصدا كالماء او لطيفا
كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر الفلك وهو عندنا
للهواء لا غير وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد والا حجب عنا
الانوار العالية اى اضواء الكواكب اشعتها والتالى باطل فالمقدم مثله فليس
اى بيننا وبينها الا الفضاء وهو الهواء لا غير وما نرى اى فى هذا الفضاء حاجزا
من السحب وغيرها كالضباب ونحوه فانما هى من ابخرة اى مرتفعة من الارض والماء
بسبب الاشعة الفلكية وهى مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب
كثرة الابخرة وقلتها صفائها وكدورتها والماء طبعا لا يقتضى الآن بمازجه
شئ آخر يكدره ويصيره حاجزا كالطين والتراب وغيرها مما يكدر الماء من الجامدات
والمايعات هذا حكم السائط فى الحاجزية والمقتصدية واللطافة واما المركب
منها فينتسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجزا وان غلب
الماء وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله
وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب الى احدها والمركبات والقابلة اذا كانت
مقتصدة كالبلور فانما اقتصادها لغلبة النار والمقتصد هو الماء وهذا
ظاهر لكن يجب ان يعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض
بحسب الكيفية اى الجزء المائى فيه اكثر مقدارا واقل قوة اى جذبا الى مكانه

من

من الجزء الارضى ولهذا كان مكانه الارض وقال جماعة وهم الشائون ان القوابل
اى العنصريات اربعة بارد يابس هو الارض بارد رطب هو الماء وحار رطب
هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصرى لا يخلو عن
احدى الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة واما الحرارة فكيفية توجب
عند التمكن حركة الشئ عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة
فكيفية توجب عند التمكن حركة الشئ الى الوسط من شانها التكثيف والتعقيد
لانه لا يخلو عن الميل عن الوسط وهو للحرارة او الى الوسط وهو للبرودة على ما بيناه
فى الحمامات من صعود المسخن للحرارة ونزوله للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين
الانفعاليتين الرطوبة او اليبوسة الا انها ان يقبل التشكل وتركه بسهولة وهو
للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار
يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون فى بعض البسائط
حرارة او برودة فقط لان القسيم الاخر اثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان
يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او
الثلث لئلا يجتمع المتضادتان فلزم انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط
التى هى اصول المتوابل اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول
التشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة
والحق يابى هذا اى كون النار عنصرا اخر ممتازا عن الهواء بصورة مقومة
بل هى انما يمتاز عنه بكيفية خارجة فان النار اما ان ياخذوها كما عند العامة
اى على ما هو المشهور عندهم وعند العامة النور داخل فى مفهوم النار ولهذا

يمنون الشعل والجمر نارا لوجود النورية فيها ولا يسمون التمور نارا وان احرق
لعدم التور فيه وامكان ياخذوها على اصطلاح اخر وهو ان يكون الاحراق دا خلا
في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان التي
عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار تنقلب هواء في الحال وبزوال
لا يبقى عند شدة تلطفه مستعدا لظهور النور فينقطع عنه سلطنة الحرارة
ايضا اي كما انقطع سلطنة النور فلا يبقى نارا بشئ من الاصطلاحين وبقي صعود
الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطيف فيكون صعود المرتفع
لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا ولو كانت اي القاصدة للعلو باقية نارا
او على الحرارة التي كانت فيها لاحترقت ما تابلها على خط مستقيم وليس كذا
فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يحاذي الفلك فيكون
هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند
الوصول الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفي
بعض النسخ والشهب وهذا اولى وهذا خطاء لان الحرق ليس من خاصية النار فان
الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق والاستدلال بما نرى في المصباح
من شبه ثقبة في صنوبرتها انها نار ولهذا يسقط فيها البصر ويحرق ما لاقته
ليس بشئ فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما في الثقبة نارا بل انما هو هواء فان
النار بنفسها كلما كانت اقوى فهي اقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف وان ضعفت
عن الاحالة اي عن احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف تبقى الدخان والدليل
بكثرة الدخان في الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل في اليابس لقوتها

فاقرب من الفتيلة ونحوها اى من اصول الشعل تلطف فصار هواء لقوة النار
وبقيت معه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر لكونه حارا لم يحرق لا لكونه
نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هؤلاء اى المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذى
لم يقبل التشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما
يقرب من الفلك فلا يفارق منه ما عند الفتيلة والفلك الهواء الا فى حرارة مخالفة
فى الشدة والنقص فهو هواء حار وان فرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير
وسهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن للهواء ايضا كذلك
واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء وجب ان يجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارته
بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اى الملاقية لها
او القريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة
انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان يكون هى يابسة بل بان يكون هى حارة
فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة لا اليبوسة وليس انها اى النار
تفنى الرطوبة اى عن مادة نفسها بشدة حرارتها فيصير لذلك يابسة بل على قاعدة
اى قاعدة هذا القابل اذا حللت موادها بالتحليل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا
او هواء فيصير اشد ميعانا فالاصول اى اصول العنصريات ثلثة حار ورطب
ولطيف واعلم ان اللطيف اى الهواء وما يجرى مجراه فى اللطافة كالابخرة والادخنة
الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء وما يجرى مجراه
شديد السخونة وتزيد الحرارة بازدياد اللطف ويكون اللطيف اشد سخونة
من الكثيف لبطلان التوالى لاختلاف اجزاء الهواء فى الحرارة والبرودة ونقصان

حرارة

حرارة الاجرة والادخنة بازدياد اللطف والبعد عن الارض وجدان الكيفية
اخرى من اللطيف واليه الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد يقل فيه اى الحرارة
وايضا
ولهذا قيل الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا كان كذلك فيجوز ان
يختلف الهواء فى الحرارة والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض منهما لسبب
كثرة انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الفلك لسبب سرعة حركته وسطء بطء
حركة طرفه وهو ما قرب من القطبين وما بعد عن الارض والفلك لكثرة التبريد
بارد لمخالطة الاجرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة
وليست الصور الالهيات الظاهرة اى الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان
ليست تشترى ذا لم يكن الصورة الطبيعية عنده
كذلك فلا يتأتى لقائل ان يقول اللطيف الذى هو اشد حرارة له صورة اخرى غير
التى لما هو اقل حرارة وان سمى ما اشتد من الهواء نارا فذلك مسلم جوازه
اذ لا نزاع فى الشهوات ولا مشاحة فى الاصطلاحات فيكون يعنى عند هذا
القائل اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها وقول
القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء فاطلبت موضعا
اعلى اى من موضع الهواء بل وقفت عنده اى عند الهواء ولا يقف كما هو
المشاهد من ارتفاع شعل النار وصنوبرات المصابيح عن الهواء للاقى له كلام غير
مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتدت حرارته او ارتقاه لا لانه
اى عند اشتداد الارتقاء حقيقة اخرى بل لان له لطافة اخرى فزيادة
الارتقاء بصيرورته الطف لا لصيرورته نارا ثم من الذى شاهد نارا ارتفعت
حقيقة اى الى مقعر الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة المفارقة لاصولها تغير

يستحيل على الفور هواء وما عند الفلاسفة يقول الحصم انه متسخن بحركة الفلك اى
هو هواء يتسخن بحركته لانه عنصر اخر هو نار شوقا العجب انهم اى المشائين فى الممتزجات
ادعوا ناريته واذا علمت ان النار التى توهموها عند الفلك لا يستنزلها الينا فاسد
الفلك لا يدافعها اى على الاسطقاسة لتنزل الينا بل ان سلم دفعها لها فيكون على لا استدارة
وما يفرضه فارض استنزل البرد اى لبرد الليل على ما ظن لا يكون نارا اى نارا لطفا
ويخلل كما هو الموجود عندنا وهو المطلوب فى الممتزجات لخروجها عن النارية باستيلاء
البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التى عندنا تلطف وتخلل فلا يكون نارا لة
ببرد كما ظن فلم يقع فى الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة اى من اشعة الكواكب سيما
من النير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء سيعانه للحرارة وهو اذا تمكن من برده
اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه اى من الماء
لان الهواء حار بالطبع ويرده عارض بخلاف كما فى صميم الشتاء الا انه اقرب الى الميعان
من الارض فالحر غريب اى فى الماء ليس له من ذاته وانما هو من النور اى الكوكبى كشعاع
الشمس او الحركة المعلقة بالنور اى المدبر كالماء المتسخن بالخضخضة والبرد التام
اى كما فى الماء المجمد مثلا ليس معللا بمجرد البرودة العنصرى بل به وبعدم حرارة ما
فان البرودة لو كانت معللة بالماء لمهيته وحدها لما تصور لزايل ان يزايلها عنه
لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فنفى اى البرودة معللة به اى بالجسم العنصرى
كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهى الحركة المسخنة ومجاورة
الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بينت ان البرودة معللة بامر عدمى استشعر ان
يتوهم انه عدمى فاستدرك وقال الا ان البرد وجودى اذ البارد كالجمد والثلج

ونحوها یبرد ما فوقه وما یجاوره والامر العدمی لا یؤثر تاثیرا وجودیا محسوسا
وان جاز ان یکون جزء علة کارتفاع الموانع فانه جزء العلة التامة واللازم للماء
فی الاحوال کلها التسخن او یجد الاقتضاء وهو ظاهر اذ بالجمد کالبلور فی الاقتضاء
الا ان یخالطه شئ ای تمایل اقتضاده کما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد
بیان انقلاب بعضها الی بعض اعنی بیان الکون والفساد الذی هو تغیر الصور
الجوهریة عند من یقول بها وتغیر الکیفیات عند من لا یقول بها فقال والهواء
بنقلب ماء کما تری ثم ترکب القطاسات المکبوبة علی الجمد من القطرات ولا بتصور ان
یکون ای تلک القطرات للرشح ای من داخل القطاس الی خارجه وهو ظاهر لانها
ترکب القطاس وان لم یماسه الجمد من داخل اصلا وکذا ترکبه وان ماس جمیع داخل
القطاس ولم یتحلل منه شئ وایضا ترکبه لا فی موضع الرشح ولو کان له لم یکن شئ من
ذلک ولکان من الماء الحار اولی للطفه وسرعة خروجه والوجود یکذبه قلت بل
ان یکون ای تلک القطرات هواء صار بشدة البرد ماء ولما استشعر ان یقال
لا نسلم ان القطرات لو لم یکن للرشح کانت لانقلاب الهواء یجوز ان یکون لانجذاب
الاجزاء المائیة المخالطة للهواء الی القطاس لبرودته کما هو رای منکری الکون
والفساد قال ولیس لقائل ان یقول الاجزاء المائیة المتبددة فی الهواء انجذبت
الیه ولو کان کذلک لکان انجذابها الی حیاض کبیرة وفی بعض النسخ کثیرة اولی
لان الانجذابات للبرد وبرد الحیاض المملوة ماء باردا او جمدا اکثر من برد القطاس
ولیس کذا اذ لو کان کذلک لکان رکوب القطرات علی القطاس عند الحیاض اقل منه
بخلافه حتی ان القطاس وان کان مکبوبا علی الجمد عند حیاض ومستقسات

ترکبها

نزل قدس سره والهواء ینقلب ماء
بریدان اثبات
الانقلاب بین العنصر
فبدء اولا بانقلاب الهواء ماء
واعلم ان التغیرات اللازمة قد یکون بحسب
وقد یکون بکیفیتها والاول بستی کونا وفسادا
ولا یکون عندهم الا فی ان او الصورة لا بالشدة والضعف
بضعف
عندهم اذ لا کائن ولا یکون الا بعد
فی زمان فان الانعدام لا یکون الا فی زمان وکذا
الی بعض صدور البرودة لا یکون الا فی زمان وکذا
فی اصل الماء وجوداته لا یکون الا فی زمان
او اشتداد ینتهی الی حد
فی اصل الماء وجوداته لا یکون الا فی زمان
وان سبب الضعف
فی اصل الماء وجوداته لا یکون الا فی زمان
فی اصل الماء وجوداته لا یکون الا فی زمان
فی اصل الماء وجوداته لا یکون الا فی زمان

عدم تركبها من النداوة مثل ما كان دونها اى دون الحياض وذلك اى ركوب النداوة
فى جميع المواضع سواء اى على السوية فرض فيه اى فى الجميع الابخرة كثيرة او قليلة
ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه لكان عند كثرة الابخرة اكثر
وعند قلتها اقل والوجود بخلافه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا بقوله فرض ويكون
التقدير وذلك اى ركوب النداوة حاصل فى جميع المواضع سواء فرض فيه الابخرة
كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء صيرورته هواء مشاهد من تحلل الابخرة وهى
ما يرتفع عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار شديدا اى تحللا
شديدا وانحلالا بالغا ولطفا فى الغاية حتى يزول اقتصادها اصلا بحيث يلطف
بالكلية ولا يبقى النور اصلا فيكون هواء وانقلاب الماء ارضا يرى من استحجار
المياه اى بعضها لا كلها ولاجلها على ما يشعر به الجمع المعرف فى الحال اى حالة الخروج
عن منابعها وهو مشهور معروف فى بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضية
فى الماء ينعقد بعد انفصال الماء عنها بالتبخير فليس بشئ لانه لو كان كذلك لشوهدت
الاجزاء الارضية فيه لكثرتها لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا التوقف على التبخير وهو
لا يكون دفعيا ليس فليس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات
حجرا كما ورد فى الآثار ان جماعة مسخوا احجارا ويؤيده رؤية المسافرين فى المدن
الخربة من هذه الآثار كثيرا وانقلاب الهواء نارا ذات نورية يرى فى القدح وهذا
مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير والنفاخات العظيمة تالحاح النفخ على كير الحداد
بعد سد منافذه التى يدخل فيها الهواء الجديد دليل تحيل الهواء الكير الى النارية
ولذلك قال التى تجعل الهواء نارا ذات نورية والتموم من هذا القبيل عند بعض

لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات لكنك قد علمت
بما سبق ان الحرق لا يختص بالنار وانما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار
دون عكسها اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد اتى بجميع الانقلابات
التى بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض
والهواء الى النار يجب انقلاب الآخر اليه اى الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول
فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة امواها سيالة
واما الثانى فكما يشاهد من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لانتفاء الحرارة المحسوسة
فيها والامكان فى الادوار الغير المتناهية لم يبق شئ من ذلك الا انقلب الى هذا
فلا يبقى منه شئ وهو محال لانه ينتقص العناصر ويختل نظام التركيب اذ لا بد له
من الجميع وايضا اذا صح انقلاب اى انقلاب كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة
كانقلاب احدها الى ما يخالفه فى كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلاب
الى ما يخالفه فى كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فنسبة الحامل
وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اى الى الصورتين
او الكيفيتين التى خلعت والتى لبست سواء فى الامكان اى فى امكان خلع احديهما ولبس
الاخرى فيكون لها حامل مشترك يخلع احد الصورتين او الكيفيتين ويلبس الاخرى
والنار ذات النور شريفة لنورانيتها اذ بها شابهت العالم الاعلى ولهذا صار اشرف العناصر
عند من يقول انها منها وهى اى النار ذات النور التى اتفقت الفرس على انها طلسم
اردیبهشت وهو نور قاهر فياض لها اى للنار ذات النور اعلم ان كل نوع من الانواع
هو طلسم صنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له

قوله وهى
التى اتفقت الفرس
على انها طلسم اردیبهشت اه
هذا ايضا من الدلائل على كون النار نورا خصوصا
بما سيأتى فان مذهبهم ان لكل نوع طبيعى
ذلك العالم جوهرا اذا غاية به وهى صورته
فى ذلك العالم عند تمام الصورة النوعية
العنصرية صورة
ما لكه
عند تمام تشخصاته

فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة بمعنى انها
من شانها ان يكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤن فانتبطله
فيما سلف وبين ان الهيولى في نفس الجسم البرزخي فلذلك قال والهيولى هو البرزخ
اى الجسم نقول له في نفسه اى لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيئات
اى الاعراض القائمة بالجسم حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اى من الجسم
ومن الهيئات وهو النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى
الافلاك غير مشتركة اى هيئات برازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا ينتقل
وهو واضح تمام غير مرة **فصل** في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار
الجوهرية او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال واعلم ان
الحركات كلها سببها الاول اى الاعلى النور امانور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية
والانسان وغيره اى من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا
كما يشاهد من الانجرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم
اليابس بتخلخل الشعاع وتصعيده اياها الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء الحركة
الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت نفس
حركته بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك بل يبقى
اى حركة الحجر على القسر والقاسر اخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب
من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كسائر الاجرام التي يرميها الانسان
الى فوق او امرها معلل بجرارة توجبه وتزول الامطار ايضا اى كنزول الثلج والبرد
ونحوهما هذا اى لان امرها معلل بجرارة توجبه لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة

المعلم الاول والمشاؤن تعليقات

٤٣٨

قوله ره
ولك ان تعلم
ان الحركات كلها سببها
الاول اه هذا المطلب لا يحتاج الى
كثير تعقد وتكلف بعد ما ثبت ان الجسمانيات
كلها معلولة للمجردات اما بوسط او بلا وسط
للاجرام
لانكار وجود
بعض الشيخ
وجودها في الاجرام و
استدلوا بانه لو
وقد ما فوق
الى ما يلي
الموجبة التي
كيفيتها
صادرة عن
عن الطبيعة
قوله
الهيولى انتهت الى الظلام فكون الهيولى عدة
بالقوة فاول ما نشأ من الظلام هو هذا
الجوهر المظلم الذي نور بالقوة مظلم
بالفعل فظهرت فيه
اولا الابعاد
والاجرام الشفافة الغير المستيرة لضعف
عن احتمال الوجود ثم الاجرام الكثيفة والملونة
لتضاعف جهات الاعدام وتركب التقابض
فالقوى وبعد التنزل في مهاوي مدارك النفوس
بالنور وجودية بعضها اخرى الى اوائلها فكل طبقة

فى بيان انتهاء الحركات كلها الى الافور الجوهرية

من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل لتصعد الاجزاء المائية
والارضية الى فوق بالقسر فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويصاعد
هو الدخان وما يصاعد من الرطب المتلطف هو البخار وسبب ذلك الحرارة
ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهى من الانوار العرضية فيرجع اى حاصل
الحركات كلها الى النور كما فى الحركات الارادية او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة
الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهى
الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد على البخار اى لوصوله الى
الجوهر البارد الزمهريرى ينكاثف فينجذر ماء وليس انجذاره الا بناء على تحريك
حرارة على ما يشاهد فى الحمامات من صعود قطرات اى بخارات وانما سماها
بها تجوزا باسم ما يئول اليه كما يسمى العصير خمرا وتكاثفها ببرد ونزولها قطرات
وما ينكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا وينجمس فيه الدخان واراد التخلص
تقلقل اى ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى اى ذلك
التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من تمزيق عنيف للتقاوم بمقدمة ضوء
عظيم هو البرق وهو نارية تحصل للمصاكة وانما يرى البروق قبل سماع الرعد
لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله الى الصماخ والا حركة دفعية فيحتاج الى
زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت الدق بعد ما
وقد ابنى اى الرعد الذى هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لابتنائه على البخار
وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعى كما سبق وقد ينفصل الدخان
اى عن السحاب نازلا الى الارض لمانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضى

فيشتعل

اعلم ان حركة
الحجر الى اسفل ليست
بمجرد طبعه اذ اعلم ان حركات
العناصر دالة على وجود ملائكة محركة منها
وجوه كثيرة ذكرنا ما فى الشوارد الربوبية منها انها

 فيشتعل لكثافة جرمه وقد يحتبس في مادته نار وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي
ريح سحابية دخانية ساذجة يتفذ في الاجسام المتخلخلة ولا يجوقها بل يسودها
ويحترق ما فيها من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيرة وغيرها غليظة
وهي ريح دخانية سحابية ذات نورية يحرق جميع ما يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات
في البحور ويباهدن الجبل ويدكه والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى وحانية توجبها
الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما اوجبت بنفسها هذه الاشياء واعتبر هذا اللعين
في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتخطف المراكب من البحر وغيرها اي غير
الصواعق كالحريق وهو النار التي ترى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب
وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء
فان مادة الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت
مادته الى الارض ترى الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان تلطف مادته بسرعة
للطف مادته انقلب نارا وشفت فظن انها اطفئت وهو الشهاب وان لم يتلطف
بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا وهو مع النار الدائرة او الهواء الدائر موافقة الفلك
تشبيها له فهو الكواكب ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما اشتهر الكثافة في
مادته وان استجمر ظهرت علامات جمرها مادة في الهواء فان استفحم لغلظ المادة ظهرت
علامات سود وقد يحدث من بقية مادة الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا
من عبور الريح على ارض غلب عليها نار يبة والدخان اذا ضربه البرد لارتقائه الى
الطبقة الباردة وانكسار حره ببردها يثقل فيهبط راجعا ورجوع ذلك اذا لم ينكسر
حره ببردها وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود

لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوابس اى مجاور من القوابس وهو الهواء المتحرك
تشبيها للفلك وفى بعض النسخ لدفع مجاور الفلك دائر الموافقته من القوابس والمعنى واحد
ودائر احال عن المجاور ويحامل اى الدخان المصرود او المردود بقوة على الهواء لنقل
المصرود وشدة اندفاع المردود مبددا اى متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول
فلاختلاف الاجسام المحركة له واما الثانى فكما يرد بعضا دائرة سهام الى جهات مختلفة
كان منه الرياح او تحصل من قوة محركة للحامل توجح الهواء وهو الريح والسبب
الاكثرى لحدوثها هو رجوع المصرود والاقل رجوع المردود وقد يحدث الريح
بحركة الهواء وحده لتحلخله بالتخونة وكان السبب الاول فى هذه الاشياء ايضا الحرارة
انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح
والحرارة عندنا اى فى عالمنا هذا الا من شعاع النيرات اى الكوكبية او ما يقع من بعض
حاصله بقدحنا وهذا يسير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم القدح صادر
عن الانوار المتصرفة التى لنا فيكون السبب فى هذه الاشياء بحركة النور لان سببها
الاول الحرارة وهى من النور العارض والمجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار
والعيون الى مكانها الطبيعى وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون
انما هو لانبجرة محتقنة اى فى باطن الارض تكاثف للبرد فيصير ماء وكذا الزلازل
اى هى من انبجرة محتقنة فى باطن الارض تريد التخلص فاذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض
وسبب الانبجرة ما سبق اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور
مجردا كان او عارضا والحركات فى البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات
الآتى الاشراق من الانوار القاهرة لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة

قوله قدس سره ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة
التى لنا اه اى من قبيل المغالطة الى سئلة عن حصل
ما ليس بعلة علة فان علة انقداح النار بالذات
قوة جسمانية بعض القدح سواء كان سببه
طبع او قسرا او اتفاقا او غيرها لكنه وكون القدح
صادرا عن جوهر نفسانى غير صاحب حتى لو لم تكن
مقارنة الزند والمقدحة من غير فاعل
نفسانى لكان حصول النار
لازمة ايضا
منه

الفلكية فيما فكون جميع الحركات معلول النور والمباشر للحركة النور المدبر فالعلة هنا
اى فى حركات الافلاك النور المجرد مع النور السانح والحركة اقرب الى طبيعة الجوهر النورية
اذ هى مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمى فلا يحتاج الى
علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه يقابل الحركة التى هى الملكة فيكفيه
عدم علة الملكة فان علة العدم المقابل للملكة هى بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار
الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة وهى الاحيوة
لها فلولا نور قائم اى بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القائم بالغير فى هذا العالم
ما وقعت حركة اصلا فصفات الانوار علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة كلتا
منهما مظهر للنور اى معد لحصوله لانهما علتاه اى الفاعليتان بل تعد ان القابل
لان يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق
باستعدادها فاذن استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من
الاشعة الكوكبية افاض الفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض
واما النور فيوجدها اى الحركة والحرارة ويحصلهما بسخنه اى باصله والنور فياض
لذاته فعال لهيئته لا يجعل على واما اشعة الكواكب اى علتها المعدة لا علتها
الموجدة لانها المفارق فان الكواكب اذا قربت كثيفا اعدته لان يحصل فيه من العقل
المفارق نور هو المسمى بشعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب لم يرفى نفسه
ان يكون علة اى معدة للنور الناقص كالشعاع ولما وجب بالمثلث ذواياه الثلث
اذ لو وجبت لغيره امكنت بالنسبة اليه ولو امكنت لنسبتها اليه لا نفرض دونها
اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل

فرض المثلث دون الزوايا فهي واجبة به وكذا جميع الامور اللازمة للمهيات علتها
نفس تلك المهيات فيجب بها لا بغيرها مع كونها اى كون المثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا
وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض هو نور الكواكب
يوجب نورا عارضا هو اشعة الكواكب على شرائطه كالمقابلة وعدم الحجاب وكون
المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلماني علة لعرض ظلماني جاز
ان يكون عرض نوراني شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة تستدعي احدهما
صاحبته فمالة صلاحية القبول اى في الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك
فان حركتها لا يستدعي الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف
آثاره ونعددها باختلاف انواعها اى الجسمية واستعداداتها اى المختلفة بحسب
اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلفت آثاره لانه في نفسه حقيقة واحدة
وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية ونعني بالنور النور المدبر لا انوار
الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها قد تخلو
عن النور كالجرم الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الجرم وصحبتها اى صحبة النور
آثم من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة قد تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا
النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت واللعل ونحوهما واذا فتشت الاشياء
ولم نجد ما يؤثر في القرب والبعد غير النور فلا مؤثر في الوجود غير النور المحض
الواجبي الذي هو ينبوع النور ومنبع الوجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيتين
كانا اوجسمانيتين من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت قضاء
الحرارة لها مدخل في التزوع والشهوات والغضب وتتم جميعها عندنا بالحركة

كالتتمم

٤٣٣

من الافاعيل التي تتبعها في عالم الحركات
لا تتم الا
بالحرارة اللازمة
للطبيعة في هذا العالم الكثيفة
الجواهر النورية وظلالها وفيها نور و
قال "طبيعة عندنا نار غير محسوسة تفصل من
افاعيل النار وقواها تفصل النفس كالنار تنقل الاجسام
من موضع الى موضع
بها من النبات والحيوان
مركز النفس والنار شبيه الطبع بالنفس
افاعيل كافاعيل النار شبيه الطبع بالنفس
في الذهاب والقطع والتلطيف
واللمح وشبه الشين والتلطيف
تفاوت افاعيل الطبيعة وبواطن العالم وظواهرها على
الواقفة من التيارات الفلكية عن ظواهرها وسطوحها على
النفوذ المتدة للافاعيل والصناعات والدفع وغيرها والكل من الافاعيل
الاهانة والهضم والاصناف
الغذائية الثابتة وهي كلوثة بفعل ان ردكذا الفعل الاجسام
اجيبانية شبيهة النفس اياه وتوسيطها وفعل الجسم ان
كالشهوة والغضب والشهوة للاشياء
ضرب من الهضم والدفع في النبات وهذا لا يتم
والتحريك الارادي والاول ضرب من التغذية
وكذا كل ادراك وعلم حادث وقوة
ايضا كالتحريك الباعث الى
جواب مخلفة
لتحصيل
اغراض مرجعها الى الجذب او الدفع وبسطيان
بالشهوة والغضب في باب الحيوان عليكما

المقالة الرابعة

كالثقل والكم والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات اى الروحانية
والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة وانم حرارة اى من باقى العناصر واقرب
الى طبيعة الحيوة لما سبق وبها يستعان فى الظلمات اى على ازالة الوحشة الحاصلة
من الظلمة وغيرها من المتاعب التى لا يمكن حصولها فى الظلمة بدون النار وهو انم
قهرا اى تما عداه من العناصر واشبه بالمبادى اى المجردة لنورية وهو اخو النور
الاسفهبد الانتى لاشتراكهما من وجوه منها نورية وكونه متولدا ومفاضا
من العقل ومتعلقا بالجسم وقهار الماسواه وطالبا الاعلى رتبة ومكان مثله فى الجمع
ولهذا عرفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس اى فى النورية والاضائة
وغيرها تما ذكرناه وكان النفس يضئ عالم الارواح كذلك النار يضئ عالم الاجرام ولان
لله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم العقول والكواكب
ونفوسها فى عالم الافلاك ونظيره فى عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية
فى عالم العناصر وكذا النار سيما فى ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متولا للتدبير
الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها يتم استنباط
العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك
تما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة
خلفاء الله تعالى فى ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض
وقوله انى جاعل فى الارض خليفة وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار
لانها تحلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهمة وبصلح الاعدة
والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النية فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى

فى بيان الاستحالة فى الكيف

لان نور الانسان مجرد ومنصرف فى نورها العارض فكانها آلة للانسان بها يتم
خلافته فلذلك قال وبها اى بالنار والشمس يتم الخلافتان صغرى وكبرى ولذلك
اى فلكونها آلة النفوس خليفة للانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من
الزمان وجعلوه قبلة للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات ويتوالد له
بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة واول من جعل ذلك هوشنك ثم جشيد وفريدون
وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل واكد ذلك واوجبه فردا زرادشت للفاضل لوجه الله
وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوئها
واعلاها حركة ومكانا الثانى انها ما الخليل عليه السلام الثالث ظنهم ان تعظيمها يمنعهم
من عذابها يوم البقاء والانوار كلها اى سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية
فانها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار

فصل فى بيان الاستحالة فى الكيف

التى هى تتغير فى الكيفيات لا فى الصور الجوهرية فانه الكون والفساد اعلم اولا ان بعضا
من الاوائل القائلين بان الكيفيات الاولى المحسوسة هى صور العناصر لما لاحظوا
ان لا استحالة فى الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية انكروا الاستحالة فى الكيف وقالوا
الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التى كانت كامنة فى المتسخن وتبرزها ولهذا يقال لهم
اصحاب الكمون والبروز ولا تسخن مجاورة الجسم الحار كالنار للماء بل يمشوفيه
لجزاء نارية ولما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التى توجبها
الحركة ليست كما يظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء المتخضخض
فان ظاهره وباطنه يتسخن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن
يعنى كما يظنه اصحاب الكمون والبروز لبرد الباطن والتالى باطل فالمقدم مثله

٣٥ ع

فالكون والبرودة باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا بالمحكوك من الاجسام الصلبة
وبالماء الجار فانه اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار
بل يفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة
لها لا مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اى تسخن الماء المغلى مثلا بالفشو لكان
الماء الذى فى الخزف اسرع تسخنا من الذى فى الفاقم الحديدية والنحاسية على نسبة قوامها
ومنع الفشو اى فى نسبة منع الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة مساماته وكثرة
منع فشو الفاقم لقلة مساماتها فكان يجب ان يكون تسخن الخزف اسرع وليس كذلك لان
الحديدية اسرع تسخنا فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اى الاجزاء النارية كيف تدخل
فى الظرف المملوء الذى لم يبق فيه مكان لفاش ولم يخرج منه شئ لكونه مسدودا
الرأس حتى تدخل بدله ثم الماء كيف لم يطف ما يضاده من الاجزاء النارية
الفاشية ببرودته ورطوبته ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد
ما فوق اذ الاجزاء الجمدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها و
كثافتها وهذه القوابل اى الارض والماء والهواء اذا امتزجت اى بسبب الاشتة
الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها وتم الفعل والانفعال المزاجى بينها حصل
منها الموالید وهى المعدن والنبات والحيوان دون الآثار العلوية اذ ليس فيها
فعل وانفعال مزاجى وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو الكيفية
وهى هيئة قارة لا يقتضى قسمة ولا نسبة فالهيئة المرادفة للعرض خرج الجوهر
بالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة
باقى المقولات والمراد بالكيفية المتوسطة التى تستخن بالقياس الى البارد

بكيفية اوجبت فى بعض الاجزاء الارضية تقاطرا الى المركز فاجتمعت
الموالید الثلثة من الاباد الكوكبية
الآثار العلوية
العلويات مستقيمة ومنعطفة وشكلية
علل الاستحالات السفليات فصارت الاشتة
الكوكبية
الكيفية المتوسطة
الكيفية المتوسطة بين الطابع الاربع
حقيقة الصورة النوعية
الصورة
والمادة

وتستبد بالقیاس الی الحار وبهذا التفسیر یخرج الالوان والطعوم والروائح وامثالها
الحاصلة من المزاج عن حدّ الحاصلة من کیفیات متضادة هی الکیفیات الاول
المحسوسة فی العناصر المتضادة بالذات الاجسام هی العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع
لما حصل منها مرکب متفاعلة اذ لولا التفاعل کان ذلک الاجتماع ترکیبا لا امتزاجا
ولولا تصغر الاجزاء لتماس اکثر کل واحد منها اکثر الاخر لما حصل التفاعل الذی
هو عند القائلین بالصور النوعیة ان صورة هذا العنصر تفعل فی مادة ذلک
وصورته ذلک فی مادة هذا لئلا یلزم کون القاهر مقهورا والکاسر مکسورا علی ما هو
المشهور وعند الذاهبین الی ان الصور هی الکیفیات لا غیر ان کیفیة هذا
تفعل فی مادة ذاک وبالعکس هذا صحیح لان المشهور لا یمشی فی المزاج الحاصل من
امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتهما بخلافه لاختلاف الکیفیتین ولمن
قال بالمشهور ان یمنع کون هذا امتزاجا لانه لیس من العناصر الاربعة متشابهة
فی جمیع الاجزاء ای لا یختلف فی الکیفیة المسببة بالقیاس الی الحار وبالعکس فی جمیع
الاجزاء المفروضة اذ لو کان بعض الاجزاء اشد من بعض الاجزاء الاخر کان
ذلک الاجتماع ترکیبا لا امتزاجا وهذا التعریف یتناول المزاج الاول الحاصل من ترکیب
العناصر الذی لا یکون الا طبیعیا والثانی وما بعده وهو قد یکون طبیعیا
کمزاج الانسان الحاصل من ترکیب اعضائه الآلیة وهی من ترکیب اعضائه
المتشابهة الاجزاء وهی من ترکیب الاخلاط وهی من ترکیب العناصر وقد یکون
صناعیا کالسکنجبین والجلنجبین وامثالهما من المرکبات الصناعیة واذا علمت
ای فی اواخر المنطق ان الصور التی فرضوها ای المشاؤن وهی الصور الجسمیة

والنوعیة

قوله قدس سره ان القدماء
فرضوا الخ
لو لم یکن فی الاجسام
ذوات الکیفیات صورا
جوهریة والجوهریة مشترکة فی الکل
فالموجب لهذه الکیفیات المختلفة والآثار
بان لکل عنصر صورة خاصة یفیض علیه الکیفیة
الخاصة

المقالة الرابعة

والنوعية غير محققة اى فى الاجسام ففى المزاج لايكون الا توسط الكيفيات
بواسطة التفاعل على ان يفعل كيفية الماء مثلا فى مادة للهواء فتكسر حرارته وكيفيته
للهواء فى مادة الماء فتكسر برودته فتحصل كيفية لاتكون شبيهة بحرارة الهواء ولا برودة
الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان يفعل الصور النوعية التى لبعضها فى مادة
البعض للاخر وبالعكس ولا ان الصور باقية فى الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا
على الصور الغير المتحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اى عند المبطلين للصور
النوعية ان الفساد تبدل بالكلية اى هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب
بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات اى من الكيفيات لا من
الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه المركبات اى المركبات المزاجية المواليد
الثلثة التى هى حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه اى كل ما
كان له برزخ نورى وفى بعض النسخ زبرج نورى اى زبنة نورية اذ الزبرج الزبنة
ونبات به اى بذلك النورية يشبه بالبرازخ العلوية اى بالكواكب كالذهب
الياقوت ونحوها من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب فى الثبات والنورية
كالزمرد والزبرجد والبخش الحاصلة من العقول الفاضلة التى هى اربابها وهذه
اصنافها كان محبوبا للنفوس اى الناطقة مفرحا اى لها فيه عز ولهذا يكون عزيزا
عند من له ذلك كل ذلك من جهة كمال ثباته وامر بها سبب المحبة للبصيص اى اللمعان
من بصبص اذا لمع النورى فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات
بالليل ويستانس به وينزل عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء
اى المواليد الجوهر الارضى لحاجتها اى لحاجة تلك الاشياء التى هى المواليد

المعدنيات
اقوى صورة وانقى
بقاء من النبات والحيوان
وان كان كل منها مشتملا على حسنة
قوة معدنية وكذلك غير الحيوان اقوى
القوى النباتية من الحيوان وغير الانسان اقوى
القوى الحيوانية
الانسان
الحيوان
الذى هو مادة الانسان وقوته والانسان تام وفيه
كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فالانسان لما لجاورته
صورته صورة الجماد والنبات والحيوان كان ضعيفا
الخلقة الجمادية والنباتية والحيوانية كما قال تعالى وخلق
الانسان ضعيفا وكما ان له مقام معلوم اذا
الى

فى بيان الاستحالة فى الكيف

الى حفظ الاشكال والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها اذ الاستمساك
والثبات لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذى هو رب نوع الارض عند الفرس
ولذلك قال وهو النور الفاهر الذى طلسم الارض كثير العناية بها اى بهذه
الاشياء وهى المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه اى صنم اسفندارمذ
وهو الارض منفعلا عن الجميع اى عن جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصته كذلك وبالجملة
اى اسفندارمذ عن كل صاحب صنم لاناث اى حصة لاناث وفى بعض النسخ حصة
الاناث وهو الاظهر والاولى فكان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن جميع
الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها بؤرث فى الارض وهى تاثر منها كذلك
يجب ان يفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار القاهرة التى هى ارباب الاصنام
انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شئ اذا اخذ غير كيفياته اى الاولى المحسوسة
وفى بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شئ اذا اخذ
ذلك الشئ دون كيفياته ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشئ مجردا عن كيفياته وانما
قيده بهذا الاثر قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاول فيقال مثلا طبيعة الارض
باردة يابسة فهو النور الذى يكون ذلك الشئ صنمه على ما سبق وطبيعة الارض
غير البرودة واليبوسة وهو اسفندارمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيفياته غير
هو رب ذلك النوع فارباب الانواع هى طبايع الانواع ومدبراتها ولهذا سمى
صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم وقد يحيى النحوى على ارسطو
فى تعريفه الطبيعة بانها مبدأ اول الحركة ما هى فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل
على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية فى الاجسام

العنصرية يفعل فيها التصوير والتخليق وهي المدبرة فلها ومبدأ الحركاتها وسكونها
بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها امسكت والمزاج الاتم ما للانسان اذ لا اقرب
منه الى الاعتدال على ما شهد به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد
غيره من الحيوانات كذا اذ البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستحق
عن الواهب اى للصور وهو المفارق كما لا هو النفس المناطقة والانوار القاهرة
علمت استحالة تغيرها فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار و
يستحيل اى التغير عليه فلا تغير له اى لنور الانوار ولا لها اى للانوار القاهرة ولما
استشعر ان يقال كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الفوا
قال وانما يحصل من بعضها كالواهب ارباب الاصنام الاشياء كالصور والنفوس
وغيرها تاما بتوقف على مزاج واستعداد لا استعداد متجدد لتجدد الحركات
الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل فقد
الاعتدال يقبل اى القابل من الهيئات والصور التى ذكرناها من النسب العقلية
هى فى الانوار القاهرة والوضعية اى والنسب الوضعية التى فى الانوار العرضية
والتى للثوابت ما يليق اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك
ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق معنى جزئى
ولهذا وصفه بصفائر وقال وهو الاب القريب اى من حيث الرتبة من بعطاء روحانى
الملكوت كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية القاهرة روان بخش روح
القدس واهب العلم والتائيد معطى الحيوة والفضيلة اى يحصل من بعضها
وهو فلان على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصبا

٣٤

فى بيان الاستحالة فى الكيف

اى الابدان لانها جمع صبصبه وهى كل ما يحصن به الانسية وهو النور المدبر
الذى هو اسفهد الناسوت اى البدن وهو المشير الى نفسه بالانائية وفى بعض النسخ
بالانائية وليس هذا النور اى النفس الناطقة موجودا قبل البدن فان كل شخص
اى انسانى ذاتا نعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها اى من النفوس البشرية
واذ ذاك فلبست الانوار المدبرة الانسية واحدة اى بالعدد لانها واحدة بالنوع
والا ما علم واحد كزيد مثلا كان معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة
واحدة بالعدد متصرفة فى جميع الابدان الانسية كان المدرك والمشير
الى نفسه بالانائية فى كل بدن هو تلك الواحدة ولو كان كذا كان ما علم واحد
معلوما للجميع وليس كذا اى ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره
ليس هذا كالغير فاذن النفوس البشرية كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع
واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت
هذه الانوار موجودة فاما ان يكون واحدة او كثيرة لان كل ما له وجود محقق
لا يخلو عن احدهما والتالى بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاول فلانه حينئذ لا يتصور
وحدتها لانها لو كانت واحدة قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها لا تنقسم
بعد ذلك اى بعد كونها واحدة حتى تكثر بالانقسام كالاجسام اذ هى غير منقدة
ولا برزخية اى هى غير جسم ولا جسمانى حتى يمكن عليها الانقسام فان الانقسام
بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات والتالى باطل لوجوب تكثرها
بعد التعلق كما بينا فالمقدم باطل وفيه وجه الخلل بذكره فى هذا الكتاب وهو انها
اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث هى تلك حادثة

لاستحالة واليه سيأتي كلامنا الان الكلام في ان ما يتعلق بالبدن حادثة وهي كذلك
واما الثاني فلقوله ولا تكثرها اي ولا يتصور تكثرها وفي بعض النسخ ولا تكثرها وهذا
انسب لكونها قسيم الوحدة فان هذه الانوار المجردة قبل اختياصها لا بد لها
من مهيات ازمع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصلت فلها
لكنها لا تمتاز بشدة النورية وضعفها اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى
اي كل رتبة من الشدة فلها ما لا تحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة
نورية تتهاما متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة وهي اشد نورية منها واذا تناهت
الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية
واذا كان كذا فلا يمكن التمييز اصلا بين النفوس التي لكل رتبة ولا عارض اي
ولا بعارض غريب اي غير لازم للمهية مفارق فان العرض المفارق لا يخصص
الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما
يخصص به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة لكن لا في مادة
للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست في عالم
الحركات للمخصصة ح وبتحقيق ان الامور الغريبة انما يلحق الاشياء المتساوية
في النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام اذا
عاد الى ان الامر الغريب علته ماذا كانت احتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع
عنها الكلام ويستدعي ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا بناء ذلك الا
بحركة دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التمييز بين النفوس بنفس
مهياتها لتساويها في تمام المهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للمهية

الى الاجزاء كاسباب القطع والكسر
الفسخة
الوحدة والكثرة
باختلاف العرض فيهما
سبب آخر لتكثر النفوس فتدبر
الا بان وهو اختلاف اتجاهات الفاعلية
والمعاني العقلية والنسب المعنوية والشؤن الوجودية
فان للوجود شؤنا غير متناهية لا يلزم كون شئ منها
لنوره
في
الخصوص
الوجود
ان
الاوائل
بالعوارض المشخصة
بالوجود
فيكون
بالمعاني
بالنسبة
بالاضافة
بالمادة
بالعرض
بالاجزاء
بالزمان
بالمكان
بالوضع
بالحركة
بالقوة
بالفعل
بالامكان
بالوجوب
بالامتناع
بالعلة
بالمعلول
بالسبب
بالمسبب
بالشرط
بالمشروط
بالمانع
بالممنوع
بالضد
بالند
بالشبيه
بالنظير
بالمثل
بالخلاف
بالوفاق
بالتقدم
بالتأخر
بالمعية
بالاولية
بالآخرية
بالظاهرية
بالباطنية
بالجزئية
بالكلية
بالعموم
بالخصوص
بالاطلاق
بالتقييد
بالتجرد
بالمادية
بالصورية
بالهيولانية
بالجوهرية
بالعرضية
بالكمية
بالكيفية
بالاين
بالوضع
بالملك
بالفعل
بالانفعال
بالاضافة
بالمتى
بالجدة
بالاستحالة
بالتغير
بالثبات
بالسكون
بالحركة
بالاستقامة
بالانحناء
بالاستدارة
بالخط
بالسطح
بالجسم
بالنقطة
بالوحدة
بالكثرة
بالعدد
بالزمان
بالمكان
بالجهة
بالحيز
بالخلاء
بالملاء
بالهواء
بالماء
بالارض
بالنار
بالعناصر
بالمركبات
بالمعدن
بالنبات
بالحيوان
بالانسان
بالملك
بالجن
بالشيطان
بالكواكب
بالافلاك
بالعرش
بالكرسي
بالسماء
بالارض
بالدنيا
بالآخرة
بالجنة
بالنار
بالصراط
بالميزان
بالحساب
بالكتاب
بالنبي
بالرسول
بالامام
بالمأموم
بالمؤمن
بالكافر
بالمنافق
بالمشرك
بالموحد
بالمسلم
بالكافر
بالمرتد
بالزنديق
بالدهري
بالطبيعي
بالالهي
بالرياضي
بالمنطقي
بالفلسفي
بالكلامي
بالصوفي
بالعارف
بالجاهل
بالعالم
بالمتعلم
بالمعلم
بالمتكلم
بالمستمع
بالسامع
بالقارئ
بالكاتب
بالشاعر
بالخطيب
بالمترسل
بالمؤرخ
بالمحدث
بالمفسر
بالفقيه
بالمتكلم
بالمتصوف

والنفس اذا
كانت في العالم العقلي
كانت افضل واشرف واذا
كانت في العالم الحسي كانت اخس
واوغل من اجل الجسم الذي صارت فيه و
النفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي
فلا بد ان تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها مثلا
للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان يذم النفس او يلام على تركها العالم العقلي
وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا فما صارت النفس عليه من

على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فاذا كان في غير عالمها الذي هو العالم الحسي فانه يلتفي
بصره مرة
على الاشياء ومرة
على ذاته فقط واتما صار
ذلك لكمال البدن الذي صار فيه
بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن
جدا القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى
بصره على ذاته فقط فالعقل لا يتحيد ولا يميز من حال الى حال
الا بالجهة التي فيها واتما النفس فانها تتحيد اذا ادارت علم الاشياء
الى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلامه الشريفة نصر كما وتلويحا الى ان للنفس

فنها ضرب من الملامسة مع موضوع ما هو محسوس بالذات بالنسبة الى اللطافة الى
الذائقة كنسبة الذائقة الى اللامسة العامة فان حامل مدركها انما هو جسم
بخاري هوائي وحامل مدركات الذوق جرم لعابي مائي وحامل مدركات
اللمس في الاكثر يكون اجراما كثيفة خشنة وانما يدرك الحرارة
الشديدة لاجل تفرق الاتصال الحاصل بسببها
في جرم اللامس وكذا برودة الزمهرير
لتكثيف الآلة بالتجميد لا بالحمل
لطافة الموضوعين
اعني النار
والهواء انما وقع التمييز بينهما في الذائقة في جزء لطيف يختلط بالهواء فيصير الى
الكيموس فيدركه اللمس بواسطته ولا يحتاج الى انفعال الهواء والشارح زيف هذا
الفصل
بان الذائقة قد يصير
الا بعيدا الى الوضع الذي
الحاسين الاولين بسبب
الهواء المتوسط بينك الذائقة
وشرح الكلمات وقد ذكر بعيدا
في شرح الكلمات
نظائر

لاشتراکها فیه وعدم صلاحیته للتمیز فانما لم یتعرض له لظهوره فلما لم یمکن کثرتها
ولا وحدتها قبل تصرف الصیاصی فلا یمکن وجودها ای قبل الابدان اذ لو امکن
وجودها اما ممکن وحدتها او کثرتها لان امکان الملزوم یلزم الامکان اللازم لکن
لا یمکن وحدتها ولا کثرتها قبل الابدان فلا یمکن وجودها حینئذ وهو المطلوب

طریق آخر ان کانت ای النفوس الناطقة موجودة قبل الصیاصی فلم یمنعها
حجاب ولا اشاغل عن عالم النور المحض لانهما من توابع تعلق البدن وقد فرضت تجردة
عن جمیع العلائق ولا اتفاق ای ولا اتفاق یمنع من الاتفاقات التی هی سوق اسباب
حادثة من حرکات فلکیة یتوقف علیه کمال النفوس فی عالمنا هذا ولا تغییر فیه ای فی
عالم النور المحض یوجب کمالها ایضا اما الاتفاق فلتوقفه علی الحرکة الممنعة ثمة واما
التغییر فلتوقفه علی تغییر الفاعل وهو نور الانوار تعالی عنه علوا کبیرا اذا لم یمنعها
حجاب ولا اشاغل عن عالم النور ولیس ثمة ما یتوقف علیه کمالها من اتفاق وتغیر
انتقشت بکمالها الخاص بها ان لا لوجود الفیض واستعداد القابل لقبوله مع مقابلة
الفیض وارتفاع المانع فیکون ای النفوس قبل الابدان کاملة فتصرفها فی الصیاصی
یقع ضایعا لانه کان لتحصیل الکمال وقد حصل والعنایة الازلیة تابی ذلک ولهذا
لا معطل ولا ضایع فی الوجود ثم لا اولویة بحسب الماهیة لتخصیص بعضها ای بعض
النفوس بصیاصی والاتفاقات اعنی الوجوب بالحرکات انما هو فی عالم الصیاصی فیستعد
الصیاصی لنورها بالحرکات ولیس فی عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلک الطرف وما یتعلق
ای فی بیان اتفاق تخصیص ذلک الطرف وهو قول بعض الحکماء ان المتصرفات
ای النفوس الناطقة المتصرفة فی الابدان یسنح لها حال موجب لسقوطها عن مرتبتها

وهبوطها

وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل اذ لا نجد فيما ليس فى
عالم الحركات والتعلقات اى لا نجد فى عالم المجردات لما علمت ان مثلها لا يكون
الا لتغيره تعالى عنه علوا كبيرا **حجة اخرى** على ان الانوار المدبرة ان كانت قبل
البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اى فى بدن من الابدان فليس بمدبر
اذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ولا تصرف فيه بالفرض وجوده معطل لان
الغاية فى ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير
الابدان فاذا لم تكن مدبرة كانت معطلة فى الازل ولا معطل فى العالم لان الانوار
الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية
انما يوجد لغايات عقلية فعلية بمقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى
كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه
الكل وما بقى نور مدبر اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لان
نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفى بعض النسخ وما بقى نورا مدبرا
والاول اظهر واولى لان هذا محتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اى الذى وقع فيه
الكل قد وقع فى الازل وفى بعض النسخ فى الازل وهو دوام الوجود فى الماضى كالابد الذى
هو دوام الوجود فى المستقبل وهما الازلى والابدى اى الدائم الوجود فيهما والمعنى
ان الوقت يكون قد وقع فى الماضى من الزمان لان الحوادث لا بداية لها وكذا لتعلقات
هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها
نهاية بالفرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التى هى وقت وقوع الكل ولو
كان كذا فكان ما بقى فى العالم نور مدبر اى لبدن انسانى وهذا تمانيم لو لم يجز تعلق نفس

بدن بعد تعلقها بدن آخر والا لا یبقی مدبر وهو محال اذ النفوس کما لا بدایة لها فکذلک
لا نهایة لها **طریق آخر** واذا علمت لا نهایة الحوادث ای فی المستقبل ولهذا قال لا
اذ الحوادث کما لا اول لها ولا بدایة کذلک لا آخر لها ولا نهایة ولو کان مراده الماضی لقال
لا بدایة الحوادث واستحالة التقل الی التناسخ ای استحالة التناسخ وهو تعلق النفس
ببدن بعد تعلقها بغیره والغرض انک اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقها
النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت انه فی کل تعلق یکون نفس جدیدة
لا مستنسخة ویلزم منها ان یکون النفوس غیر متناهیة سواء کانت حادثة او غیر حادثة
الا انه علی تقدیر کونها غیر حادثة یلزم فدماء غیر متناهیة فی المفارقات ومستندة
جهات کذلک فیها فلذلک جعله مقدم اللازم وقال فلو کانت النفوس غیر حادثة
ای لو کانت قدیمة مع لا نهایة الحوادث واستحالة التقل لکانت غیر متناهیة فاستندت
جهات غیر متناهیة فی المفارقات لکونها ممکنة الوجود ومفتقرة الی علة مع ان الواحد
لا یصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه یعود الکلام الی تلک الجهات
الغیر المتناهیة حتی یلزم ان یکون فی المفارقات اعنی عالم العقول علل ومعلولات غیر
متناهیة مجتمعة فی الوجود وهو محال ضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها
بالاجسام لیتفعل عن الحوادث ویجوز کونها غیر متناهیة ولا یخفی انه لو حمل لا نهایة
الحوادث علی الماضی لزم ما ذکر بعینه وانت اذا تاملت هذه الحجج باسرها فانک لا تجد
فیها حجة برهانیة بل کلها اقناعیات ومبنیة علی ابطال التناسخ اما الاولی فلانها علی
صحة مقدماتها فانها تدل علی ان النفس لا یوجد قبل البدن ولذلک عبر عنه فی الکتاب
وقال ولیس هذا النوع موجودا قبل البدن ولا یلزم من ذلک حدوثها لجواز ان یکون

قبل كل بدن حاصلة في بدن آخر اللهم الآن يراد بالبدن في قوله وليس هذا النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل في الحال الصالح لتدبيرها وتصرفها فيه لا بدن من الامدان وأما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما ان التفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال عن اشياء الخ يلزم ان لا يكون التفوس قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت وأما الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبنائها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانوار المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة بالآلات والكليات المتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون ادراكها مشروطا بتلك الآلات فلا يدركها الا فيها واما غير المتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الآلات الا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذواتهم حيث لم يكن ادراكها بالة لانه لا يلزم من تناهي شدة نورية التفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما ان لا يقبل الزيادة غير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما كون المزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفين حاصرين كذلك شدة نورية التفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان وخط متناهيين على آنات ونقط غير متناهية وح يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا تفوس لاستحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية ليستحيل نعم قسمة غير المتناهي على المتناهي في المتعددات ليستلزم ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القائلون بوجوب الاشتراك في المتناهي من الالفاظ

ثم حاصبة تلك التصورات بغير تلك الآلات فان استعمال الآلات علة معدة لحصول بعض الصور الادراكية عند النفس ستبا في الصور الكلية المنتزعة من الجزئيات

ولهذا كان الاعمى كما لا يدرك ما علم بحدوث عالم ولا

اذا كان نفس الاعمى مع حواسه الاخر اكمل من نفس الاعمى مع حواسه فيكون تاثير

عند التعلق الى نفس اخرى مع حواسه الخ

لمحفوظ فيه وان بطلت فيه او اشتغلت بادراك اخر

بكون الآلة معدة لها او رافعة لشاغل عنها

لا تعلق لها كان التصور الذي يحصل

ان تعلقت بها مع اشتغالها بادراك اخر

بتلك الطاهرة ثم ان كان الذي ذكر

بنتج البيان في نفسه لا يصلح كالجواب

الحس كما ذكره المعترض

ايضا كان الذي ذكره وجها

بمنتقض بكمالها فانه كثيرا ما يذكر

عدم الابداع في عالم الابداع لا يكون لاستكمال

تعلق بها لتعلقها كثيرا ما يذكر

لا يكون في عالم الابداع ويمكن بيانها فاذكره قياسا بلا جامع

وقوله كيف

ان يكون بعض

المجردات لقوتها كاملة

* لا يمكن في قبول كمال الفيض الالهي

الله الا آخره كلام فاسد فان بعض المجردات

الضعيفة الذي ذكره ان كان جوهرا عقليا بالفعل

فلا يمكن تعلقه بالجسم كالقوى الفائتة بالاجسام وان كان

فيلزم ان يكون

لا يلزم من انتفاء

الآلة كما ذكره فيلزم البيان

الحس كما ذكره المعترض وقوة فيلزم

ان الآلة كما ذكره المعترض وقوة فيلزم

هو ان الادراك بالحس كما ذكره المعترض وقوة فيلزم

انتفاء جزء من تعريف فيلزم

لا يمكن ان يكون احدا بالعدد واحد

فيلزم ان يكون احدا بالعدد واحد

فيلزم ان يكون احدا بالعدد واحد

فيلزم

فى بيان الاسباب التى اقتضت ان يكون التفوس فى الكيف

من الالفاظ يقع بازاء كل لفظ معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ لقائل ان يفرق
بين رتب الشدة وبين نقط الخط واحاد الامزجة بان الرتب على تقدير ان لبتر التفوس
الغير المتناهية فيه يكون بالفعل بخلاف النقط وموجوده معا بخلاف الامزجة فانها
وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم يوجد معا وعلى هذا يلزم فى المتوسط انحصارها
مالا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم فى النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق الفادح فاعرفه
فانه مع وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النورى الحق ان ينفش
بكمالها كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس استنارته بنورها الموقف استنارته على كمالها
وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج فى قبول كمال الفيض الى استعمال
الآلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج فى قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى
هذا لا يلزم من مقابلتها دون الآلة انتقاشها بكمالها التوقف على الآلة ولا الا سلمناه
لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض التفوس القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية
بعضها به بحسب بنية من الرتب الغير المتناهية التى لشدة نورية التفوس وضعفها فيجوز ان
يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدمه تصرف النفس القديمة فى البدن لكونها
معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير بيّن سلمناه لكن انما يلزم
ان لا يبقى فى العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدنه بعد تدبيرها البدن الآخر على ما
اشرنا اليه لمتة والثانية بانهما متناقضان لانه لزم فى الثانية من وجود النفس قبل
البدن انتقاشها بكمالها وفى الثالثة لزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن
الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما حكم بما قضته فى الحجة الاخرى وذهب
افلاطن الى قدم التفوس وهو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لقوله

لقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله ع خلق الله

الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا للافهام تقريبا الى افهام العوام والا

فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة بل هي عبرة تناهية لقدمها وحدوثه

وتمثل افلاطون في الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها

قبل البدن الصالح لتدبيرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة

وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل بربع تم توقف وجودها عليه لكونه على هذا

التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه

لكنها لا يبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واخصرها

انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات تدبره فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيته ان يكون

آلة له فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها

الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن

الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون

كقابلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها

كالمقناطيس والحديد ليس من شرط جذب المقناطيس للحديد بدان يكونا موجودين

معا بل يجوز ان يكون احدهما مقدما على الآخر ونسلك بعض الافاضل من المعاصرين

على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه

العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضي

ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة

وهو ترجيح والثاني لانج اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون

بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى
ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة
اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال
دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة
مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي وان توقف كان
له تاثير في شيء من المعلول والباقي تاثير فيه بافيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير
فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير
في الوجود وان كان وجوديا لزم التام في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدوره
البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا
وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة
مركبة فهو مركب لكن التفسن يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة
كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر
المنطق عند الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة فليراجعها
من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها لما كانت
من المسائل التي يبتني عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث عنها هاهنا مرة
بظهر للناظر التحرير في اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر
والنظر ان شاء الله تعالى

فصل في الحواس الخمس الظاهرة الانسان وغيره من الحيوانات

الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره
تما يعرى عن السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه

في امثال

الكلام
الجسمية
الموجودة في
هذا العالم كالنقد
والتشكل والتحيز
والحركة والسكون
وما يجري مجراها مما لم يخط بها
الثلاثة المشرف بالاضافة
وهي النباتية والحيوانية والانسانية
خصائص النباتية كالقوة الغاذية
والنامية والمولدة في النوع الاخس
الادنى لم تجاوز به الطبيعة الى النوع الذي
كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية منفصلة
الاخس وحركة ارادية فالم يحصل للنوع الاخس
الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات
فمن الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع
الجوا
لا النوع الناطق
لكن الطبيعة قد حصلت في
القوة الناطقة جميع القوى التي لجميع ما تحت الناطق
القوى التي للحيوان بما انه حيوان فائدة
فان النوع الذي للحيوان الناطق
لجميع المحسوسات فان كان لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق
فثبت ان لا حاجة غير بالانسان الى ان زايدا يسمع
الشيخ الرئيس في المقالة الثانية من كتاب
النفس شرح
المقررون
كس سطوبس وارسكندر ان الكيفيات المحسوسة

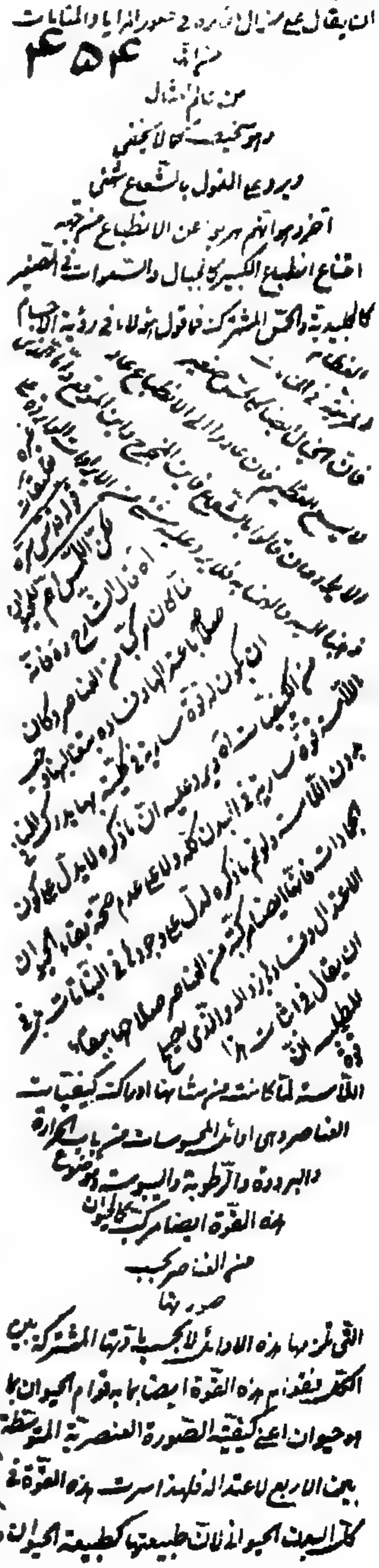
في امثال هذه التواقص ضعيفة جدا المفقودة بالمرة خلق لها حواس خمسة هذا هو المشهور
فانا احتمل ان يكون ان بدا الآلات الزائدة ليس لنا ولا نعلمه من غيرنا كما لو فقد الانسان احد الخمسة
فاكان يتصوره مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور ماهية الابصار والعين
الذي لا يتصور لذة الوقاع فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن
التحقق وما هو متحقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا اللمس قوة
وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى
في ذلك الجلد اما مباشرة او بتوسط المضادة اذ الانفعال والتاثير انما يكون عن المضاد لا عن الشبيه
اذ الشيء لا ينفعل عن شبهه لما لم يكن الة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي لعناصرها
التي تركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاجي وهذا كلما كانت الالة
اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف في الاحساس وما يدرك باللمس هي الكيفيات الاربع الاول
والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة والتزوجة واما ان الاحساس
بهذه الاشياء هو تبع للاحساس بالكيفيات الاول ان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى
مختلفة فليس من الممكن الكلام عليه والذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك الطعوم من الاجسام الماسة المخالطة المرطوبة العذبة اللعابية التي يستحيل الى
طعم الواردة بان ينتقل الطعم اليها فان الشيء لا ينتقل بل بان يخالطها اجزاء ذي
الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون الرطوبة مسهلة وصول المحسوس
الى المحس وبان يتكيف بالطعم الذي هو من نوع طعم باعداد المخالطة اياها الافاضة المقابل
الطعم عليها والشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
مدركة للروائح بتوسط الهواء المتفصل والبخار المرتفع من جرم ذي الرائحة بان يحصل

في الحواس الخمس الظاهرة

في الهواء بسبب محاذ وربما لذلك الرائحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لا حاجة
الى انفعال الهواء وهو خطاء لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم
ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه الا بجزء ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات
المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة
حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها للجيف من المسافة المذكورة
انه لم يكن في حوالي موضع المعركة رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون
هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة
ويشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شجا من بعيد والتمع
وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن باطن الصماخ هي مشعر الاصوات
بتوسط الهواء بعنف والصوت وهو ما يدرك بحاسة التمع انما يحصل بتموج الهواء
بقلع او قرع عنيف فينضغط منه الهواء فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ
وتموجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعدة كمد الجلد على الطبل
فيحصل طنين فيدركه القوة وتموج الهواء كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه
والصدا انما هو لانطباق الهواء المصادم لجبل او غيره من عال ارضي وهو كرمي حصاة
في طاس مملوء ماء فيحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز وقبل ان لكل صوت صدا وفي
البيوت انما لم يقع التمويه لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد فلهذا
يسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحراء واما الكلام في القلع والقرع
وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهواء الحامل
له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة

ان المحسوس اما ان يكون بالقوة او بالفعل
حاشية
ان يبطل بوجود قوة الحس فلم يبق
المحسوس
اذ الحس ادراك
حاشية
كلما فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم
ان يبطل القوة العقلية باشتغالها بالتصور
المعقولة فلم يدرك غيرها على ان القوة العقلية من
حاشية
صورة المحسوس لها وصفة وعدة
وجود ادنى فلم تشتغل بها القوة الحاسة
حاشية
صورة المقدرة وصفة زائدة
حاشية
ای علائق باضافة راجعة منها الى الاخرى
حاشية
ای ان القوة النفسانية
حاشية
وجه آخر وهو ان
حاشية
فانا اذا حصلت المعقولات كلها او اكثرها
حاشية
بصير القوة العاقلة ای بعيدا
حاشية
للقوة لا جرم فعلتها كلها او اكثرها
حاشية
بل الوجودات كلها
حاشية
بخلاف القوة الحاسة
حاشية
الوجود المقارن
حاشية
صورة شيء ما بصورة
حاشية
بصورة شيء ما بالفعل
حاشية
تفاوت الوجودات في السعة والضيق والاحاطة
وعدمها تعليقات
ذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير
وفي كثير من الحيوانات قوية
وفي الانسان ضعيفا
اه يرد عليه
ما ذكره الشيخ في الشفا حيث قال يجوز ان يكون ادراك
بالمسة حين ای

والبصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع بلا في المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين ولا باستدلال البطلان ذلك كله على ما سبق بل بمقابلة المستنير للعين السليمة وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مراتية فحيث يقع النفس علم اشراق حضور على ذلك المبصر المقابل لها فقد يكون النفس مشاهدة ومحسوسات البصر اشرف فانها هي الانوار من الكواكب وغيرها كالنيران ونحوها لكن اللمس اهم للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب ان يكون له قوة سارية في كليته فيها يدرك المنافي من الكيفيات التي تبعدها عن اعتدالها ومن غيرها لتحترز عنه بالهرب منه وهي اللامسة ولهذا كانت منبثة في كل البدن ولم يختص بعضو وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل السبابة ولهذا جعلها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التي تظن فيها بخلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولولاها لما عرف حسها والاهم غير الاشرف وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوانات بعد اللمس التذوق ولهذا لا تجد من الحيوانات ما يعرى عن هاتين الحاستين وتجد كثيرا منها قد تعرى عن غيرها وانما لم تعر الحيوان عنهما لاستحالة وجوده بدون جالب للمنفع اليه ودافع للضرر عنه لكن الاحض بالذوق في النفع ان يكون جالبا للمنافع والملائم وهو الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل وامكن ان يعيش مدة



في الحواس الخمس الظاهرة

والآدى الى هلاكه سريعا كان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والمؤذي
ولما كان دفع الضرر منقدما على جلب النفع لاجرم وجب ان يكون اللمس منقدما
على الذوق ويكون الذوق تاليا له فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما
اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات الطف اى من المبصرات من وجه
آخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة للطبع تشوق النفوس الى وطنها الاصلي
وعللها العقلي وبرفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية السنية وعن
الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للحكماء عناية عظيمة
بالموسيقى فان لها حظا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه آخر
ولا وجه له وكان المشموم صحفت عن المسموعات المنظمة العين والله اعلم بحقيقة الحال
ولان القلب اقوى الاعضاء حسا لانه مبدء جميع الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس
شئ محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان يفعل الروح عنه وبتغيير مزاجه فان
استحال الى كيفية ملائمة للقلب لذ والا تألم واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من
الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة المذكورة كذلك خلق لهم حواس
خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف ههنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجئ تحقيقه ولانه
لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر ومحل اشكال ولهذا
لا يفهم ما اورد من الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة حقيقية
تعين على فهم المباحث الآتية عليها فاقول احد الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهي
قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور المحسوسات باسرها
كحوض يصب اليه الماء من انهار خمسة بها يحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والخ

المقالة الرابعة

الظاهر بواحد فالجامع غيره ولابد للحاكم من حضور الصورتين وفيها ايضا يشاهد
النقطة الجوالة بسرعة دائرة والعطرة النارية خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاضر
من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك فان البصر ما قابله الا نقطة فلا يدركها الا كذا
والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس
المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط
كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة
والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما نعلمه تما يفرق بين ما تخيله
في اليقظة معاينة وبين ما شاهده في المنام مغايبة وكذا في غير المنام عند غموض
طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا وليس فليست
الثالثة الوهم وهي مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي يحكم
على المحسوسات في الحيوانات لمعان غير محسوسة كادراك الشنور معنى في الفار يحمله
على الطلب وادراك الفار معنى في الشنور يوجب الهرب وهذا في الانسان نازع
يناسبه العقل لانه قوة جرمانية بما يعترف به العقل ممتحن في تجويز عقلك الانفراد
بالبيات في بيت فيه ميت وتفرد وهلك فقد تنازعهما على اختلافهما والرابعة للتخيلة
وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق و
التفصيل فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر
نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس فهي في القوى الباطنة اشد شيطنة منها
ويبقى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة يستنبط
العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحلام وهذان في التجويف الاوسط والمتخيلة

منها

منها في مؤخره والخامسة الذاكرة ويسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية والتخيلية على تفاصيلها وشعبها كما
كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء بعض وعرف سوا ضعها
باختلال القوى لاختلال الآلات لزوما مطردا وللحيوان قوة محركة على الغضا
الباعثة ويسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي النزوعية وينشعب الى
شهوانية وهي الطالبة لما يلايم وغضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلايم يفعل عن تخيل
او ادراك وفي الجملة مطيعة للادراكات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه
واحد قوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة للحركة ويسمى عاملة تنبث في العضل
وتطيع النزوعية فعندما اجتمعت النزوعية على فعل اطاعت القوة المحركة المشجم
للعضلات والرباطات يجذب الاوتار الى منابتها عند الطرف والمرسلة اياها باوفا
الاوتار عند الطلب فهاتان القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان

فصل في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن واتما كان كذلك

ليشتمل العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولان مما لا شك
فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة ولست علاقتها به علاقة جوهر بمحله
بمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا يوجدها البدن لان ما شأنه
انما يختص بما يناسبه وضعا بحيث هو ولا يوجد الشيء اشرف منه وليست علته
ولا امتازت دونه اذ ما لم يحصل خصوصيتها لم يفعل وقد سبق انها لا تستفد
فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعيلها
فاقتضت العلاقة الشوقية ان يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى

المقالة الرابعة

البدنية التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا فاضت
من النفس على البدن قوة الغضب لزاء فقهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما
فوقها الى غير ذلك مما ذكره اولم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته للامر خارج
عنها يجب ان ترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها ولذلك صدق
الفصل به وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له في جوهره محبة
لشخه اى لاصلة وهو ما فوقه لكونه علته وقهرا على ما تحته وهو معلوله لكونه قوة
واذا كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اى الانسان ولهذا
قال فيلزم من النور الاسفهبدي اى النفس الانسانية من حيث كونه فياضا
للذاته وذا قهر على ما تحته من البدن وهيئاته المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه روح
القدس صاحب طلسم النوع الانساني الى نور الانوار في اقصاصي الغاسقة اى الابدان
المظلمة بسبب قهره قوة غضبيته بما يضر عن المضادة ويدفعها وبتوسط محبته
قوة شهوانيته بما يطلب للنافع ويجلبها وكان النور الاسفهبد يشاهد صور انوار
اى حيثما تعقلها بان يجرد صورها عن موادها الطبيعية ويجعلها صورا عامة
اى كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها عامة اى يجعل اطوار الصور
البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية اى غير متقدرة بعد
كونها كذلك يليق بجوهره اى بجوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك الصور
النورية
المجردة النورية لان جوهره ايضا مجرد غير متقدر لكن شاهد زيدا وعمرا واخذ
منهما للانسانية صورة عامة يحمل عليهما وعلى غيرهما اى من الاشخاص الانسانية
يلزم في صيصنه قوة عاذية اى مناسبة لتلك القوة العقلية الآخذة من المختلفات

باسم المفكرة
وفي عالم آخر باسم
الملك الناقد لنزع الارواح
عن قشورها الاوهى النزع تحقق في
كل من الغذاء والمغتذي لان احدهما حافظ
لان في كل منهما قوة وفعلا وقبولا فالنفس
قبل ان يتعقل كانت نفسا بالفعل وعقلا بالقوة
وكان
لتعقلها شيئا
بالفعل بعد ان كانت بالقوة وهي
ان تجرد صورها عن المادة
والتعلق بها
والكمالات التي بعد النفس
وهي مستعدة لقبولها
وهي بالقوة
والبدن ان تجرد صورها عن المادة
والتعلق بها
والكمالات التي بعد النفس
وهي مستعدة لقبولها
بالقوة
فالنفس بالقياس الى البدن
بالفعل
وبالقياس الى الكمالات
بالقوة
وهي
ان تجرد صورها عن المادة
والتعلق بها
والكمالات التي بعد النفس
وهي مستعدة لقبولها
بالقوة
والبدن
ان تجرد صورها عن المادة
والتعلق بها
والكمالات التي بعد النفس
وهي مستعدة لقبولها
بالقوة
فالنفس

شيئا واحدا بناسبها وهي التي تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذي وقولنا

هذه اي الغاذية لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده لانه انما يستمر

باختلاف الغاذية بدلا يتحلل من البدن وكما ان في سنخ النور التام ان يكون مبدأ النور

آخر لانه فياض لذاته فلا بد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلول على ما

عرفت من كون الانوار المجردة القاهر بعضها على البعض فيحصل منه اي من النور

الاسفهبدي صبيصية قوة بموجب صبيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد يتعلق بها

وهي المولدة التي لها بقاء نوع ما بتصور بقاء شخصه فيقتطع قدرا من المادة

ان التي هي خلاصة الاغلاظ واخر المضموم ليكون مبدأ الشخص اخر وكان من سنخ

النور ان يزاد بالانوار السانحة اي العرضية الفائضة من نور الانوار ويستكمل

بالهيئات النورية اي الفائضة من الانوار المجردة ان الحاصلة له من المشاهدات فان

احدهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين اشراق شعاع الشمس وبين مشاهدتها

ويخرج اي هي باسطة اسنكاله وانتقاله من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة من القوة

الى الفعل فتحصل منه للصبيصية قوة توجب زيادة في الاقطار اي الثلثة على

لا بقدر وهي ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب شيء لبلغ كمال النشو وهي

النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت

عن الاخر وبالتناسب الطبيعي زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو التمييز

بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهر البدن

المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء

على خلاف فعل الغاذية فتسلب حينا من البدن ما يساوي اليه من الغذاء ويزيده

في بيان ان صفا النفس مطلوب لذاته (٥)

حقيقة

الفعل الصورة في عالم الاشراقيين

الفعل النفس بما هي نفس الصورة في عالم الاشراقيين

كلمة الفرس بما هي نفس الصورة في عالم الاشراقيين

اللطف والصورة في عالم الاشراقيين عند الاشراقيين

القدرة في عالم الانوار عند الاشراقيين

الوحدة والوجوب اذا اردت تحقيق ذلك يحتاج الى كشف

تمام

لبيان برهان

لبيان موضع ذكره

تعليقات

قوله قدس سره

وكان في سنخ النور التام اه اشارة

الى ان المولدة وحقيقتها واصلها وهي في عالم

الالهة الاسم فاعل الهي فهو المبدع والخالق وفي عالم

العقل كالجوهر العقلي يتقدم على غيره تقدما بالعلية والتقدم

الاعم من التقدم بالشرف

سنخ الضروع اللوح

جوهر ان علة بيان ان النفس

كالتصور بالفاعل المتصور في الفكرة بالقوة المدركة

بالفاعل المتخيلة في القوى الادراكية

الواجب الوجود واطلاق الاب عليه

الولدة في الواجب عن الذات وحقيقة الذات

يجوز ان يجاذف في اثبات الخصائص

اسماء للبدن النفس

ذوات الصور المتضادة واتحدت على نهاية البعد

من ذلك الوصف فانه من خاصيته

ان يكون بعد ما هو ضده مبطلا

له وما هو في جبلة التضاد

الغاذية لا يصلح للبدن

الشخصية

وذلك لفظ تباعد امر خاص يوصف به مبدأ

فى جهة اخرى فلو كانت الغاذية وحدها السوت فى هذا الفعل وهما يخدمان المولدة

فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالتمديدات المشاكلة وتشترك النبات والحيوان

فى الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج

احتيج الى النامية المبلغة الى الكمال المقدر وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل

المتحلل وباعتبار الفساد احتيج الى المولدة الحافظة النوع بالتعاقب ثم يخدم الغاذية

جاذبة نابتها بالمدد لتخلف بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اى المدد ليتصرف

المتصرف اى الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة

تحفظ ما يرد عليه ريثما يتصرف فيه وهاضمة تهيئه اى تهيئ المدد وتعده

اى يجعله مستعدا للتصرف اى ليتصرف الغاذية اذ لولا حالة الهاضمة

الغذاء بحيث لان يصير جزءا للمغتذى لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا تقبل

المشابهة اى مع للمغتذى وهذه القوى اى الرؤساء الثلث التى هى الغاذية والنامية

والمولدة والخوادم الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى

التى لم يذكرها فروع للمنور الاسفهبد فى صيصيته اما باعتبار الفها فمضمنة منه

فيكون فروعا له واما باعتبار انها لا تفرد بفعل دون استعمال المنور لها فهو اصل

بالفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها واتها كالات لتحصيل

كمالها فهى خوادم لها والصيصية صنم للمنور الاسفهبد والفرق بين كونها صنما

له وبين كونها صنما الروح القدس على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق

ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التى تعلق بها وجميع القياصى الا بنية

اصنام لروح القاسر ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس والمجموع صنم رب النوع

وهذا ظاهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذا القوى منه
اى من الاسفهبد باعتبارات شتى اى من القوة المحبة وغيرها او الجهات العقلية كما
تقدم وشركة اى بشركة احوال البرازخ اى الحيثية المستعدة لقبول قوى النفس واثارها
فان للقابل مدخلا عظيما فى قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا
بالعكس ويدل على تغايرها اى تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية
قبل بعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية
واختلاف الآثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها
عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة لما كان شئ من ذلك فهى متغايرة والنامية
استوفى قوى الحيوان والنبات التى هى المغتذية والنمو والتوليد وزاد عليهما
بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه
فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالموجودات علما

فصل

فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى وفى ان
حواس الباطنة ليست حسا كما زعم المشاؤن وفى حقيقة صور المرايا والتخيل
لكونه فى غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف فى البرزخ
لكونه فى غاية الكثافة والظلمة والشئ انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف
فى اللطيف والكثيف فى الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف فى الغاية فى الكثيف
فى الغاية الاوسط مناسبة ما وهى مالية اى للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف
الذى يموه الروح اى الحيوانى وهو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة
الاخلاط وخلاصتها على التشبيه الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب

وجوده الى الله ازوذه الابعد مروره
على الوسط
فالوجود مبتدى
من الاعلى فالاعلى الى الادنى
فالادنى ومن الاشرف فالاشرف
حتى ينصب الى الاخس فالاخس كما دل
عليه ايضا قاعدة الامكان الاشرف فانها تنظر
فى ما فوق عالم الحركات نوعا وشخصا وفى هذا العالم
نوعا فقط
وان الربط
فى كل شخصين وتاثير
فى كل شخص ما هو اشرف من العقل المنفصل
والا لما ترجح
وجود احدهما على عدمه الا بمرجح
وهو محال
فان الكمالات ما هو اشرف من النفس الناطقة
والا لما ترجح
وجود احدهما على عدمه الا بمرجح
وهو محال
وقد وجدنا جميع ما يمكن ان يكون
فى الوجود الا ما هو اشرف من النفس الناطقة
فيجب ان يكون
الكل
الكلية الفلكية والعنصرية على التقدير الالهى الذى
العلوى ولا شك ان الطفها ابين الفعلا
وتاثيرا واكثفها ابين الانفعال وتاثرا
من له ان الروح الغريزى
مؤثر بالجبلة فى
الدم
الطبيعى ازهو فى افق الدم لا ينعكس والدم الطبيعى
وذلك الروح مؤثر فى الاعضاء الدماغية
لما فيه من الرطوبة الدماغية
البخارى ان اصاب الاعضاء
الفاسد لان تبع الاطباق فيه فيزان
ان يكون
ثم ان الانسان ابدا
ولكن فى شخص دون شخص
ولكن فى نوع دون نوع
ولكن فى زمان دون زمان
ولكن فى مكان دون مكان
ولكن فى حال دون حال
ولكن فى وضع دون وضع
ولكن فى شرط دون شرط
ولكن فى مانع دون مانع
ولكن فى سبب دون سبب
ولكن فى اضافة دون اضافة
ولكن فى كيف دون كيف
ولكن فى كم دون كم
ولكن فى متى دون متى
ولكن فى اين دون اين
ولكن فى جدة دون جدة
ولكن فى ملك دون ملك
ولكن فى فعل دون فعل
ولكن فى انفعال دون انفعال

وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب علت فيه حرارته فيتميز عنه البخار سار بالى التجويف الايسر فاذا علت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية فى لطفه وشفيفه ونورنيته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد فلذلك قال فى بيان مناسبته اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال فان الروح الحيوانى اذا صعد الى الدماغ وتردد فى تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه وقل شفيفه وحدث فيه صفة ترائيه بها يصلح لظهور العالم المثالى والشبح الخيالى فيه فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اى الماء الصافى له ذلك وهو ان يظهر عنده المثال والاشباح القائمة لا فى اين وغيره اى فى غير المقتصد الصافى الذى هو الما من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما يوقر فيه الماء فى المزاج يصير مظهرا للمثال بتوسطه اى بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته فى هذه المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه اى فى الروح من الحاجزية اى الكثافة ما يقبل النور اى الفائض عليه من النفس والعقل ويحفظه للكثافة ايضا ويحفظ اى هذا الروح ايضا ما فيه من الحاجزية الاشكال والصور اى المثالية والخيالية الظاهرين عنده لاقتضاه وفيه اى فى هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور اى العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما تناسب النور العارض دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا بعنى كالحرارة ليعرف ان حكمهما فى الانتساب الى النور العارض دون المجرد واحد واذا لم يكن فى اعداد نوعه اى نوع هذا الروح الثبات لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة فثبت نوعه

المقالة الرابعة

تتمة ما سبق ان علمت ما قررناه فاعلم ان جواهر النفوس تكون منزعة عن النور العقلى لا تتصرف فى البدن الكثيف العنصرى بحيث يحصل منها نوع وحدانى طبيعى الا بتوسط

تعليقات

قوله فرتبته اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية اعلم ان كثيرا من الناس ذكروا ان الروح الحيوانى متوسط بين الكيفيات المتضادة وان الكيفيات المتضادة لا تتساوى فى الروح الحيوانى فتتوسط بينها وان كان لا بد من التوسط بين الكيفيات المتضادة فى الروح الحيوانى فالروح الحيوانى متوسط بين الكيفيات المتضادة

فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى

ثم حاشية صفوانية بعد الوجه المحقق بالتحقيق
ان الجرم المعتدل لانه جرم واحد عنصرى جامع لجميع
الكيفيات التى وجدت متفرقة فى العناصر فله
حرارة النار ورطوبة الهواء وبرودة الماء ويبوسة
الارض والوجود خير من العدم
فلا بد فيه
مع وحدته من صفات
الموجودات الكثيرة فهو افضل
ثم لا بد فيه تلك الصفات فالمعتدل
يجب وجوده اولا ثم يجب ان يتركب منه الاجرام العلوية
الا ترى ان المنى لبساطته لبعد هذا الجوهر اللطيف
عن التضاد والانفعال

بالمد وهو بجذب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد عنه الى
الايسر فتلك اى هذا الروح الذى هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها
على جميع مناسب النور وغيره من العناصر والعنصريات ان ناسب النور من وجه
خالفه من اخر فان الفضاء اى الهواء الحار اللطيف جدا لم يكن يقبل الشعاع لكثرة
شفيفه لنهاية لطيفه فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله لسوابغ الاشعة كما
علمت ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته ولهذا اى لمناسبة الهواء
الحار النور فيما ذكره قصد الى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته اى عالم الافلاك
وقرب منه وعشقه واقام عنده مصافيا اياه فى المكان والحاجز اى الارض قبل النور
الشعاعى وحفظه فناسب اى الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه
والمقتصد اى الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال النيرو والمستنير فهو وان ناسب
النور من هذين الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اى الكثافة
وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا الروح فى النورية
والاشتعال كسراج موضوع فى التجويف الايسر من القلب فتيلته البخارات الصارية
اليه من الايمن وهذه الدم المنجذب اليه من الكبد والحس والحركة نوره والحيوة
ضوئه والشهوة حرارته والغضب خانقه ولم يكن فى العناصر والعنصريات ما هو
اشد مناسبة منه للنور مع ان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بها للمناسبة
وينفر عن الظلمات ويستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد
وبدوام تعلقه بالحيوة التى هى ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة وتزول التعلق
ويبوت البدن بانتفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن او الفتيلة وهو متبدد فى جميع البدن

لان

الكلام فى الموجودة فى الاجسام وهو الذى يعبر عنه بالروح الحيوانى
فى البدن كما صرح به الاطباء لا يناسب الحكيم بكونه اعدل
الاجسام العنصرية لان مبنى الاعتدال النوعى
الذى فيه كلا من غير بغى الاعتدال
العضوى بمعنى التوسط فى
الكيفية بين الكيفيات
التى فى سائر
الاعضاء فالروح وان كان احر من سائر اعضاء
البدن لكنه متساوى فيه او قريب من التساوى
كل الكيفيتين الفاعلتين تعليقات

لان السراج وان كان فى القلب لكن ضوءه متصل بجميع البدن وكل جزء من هذا
الروح فى اى عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذى شعلة لكن لشدة اتصال النفس
لكل
بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على انوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل
شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض يتخيل ان جميع تلك السرج والشعل سراج واحد
وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية اى الجسمانية من المدركة والمحركة باقسامها
ويتصرف النور الاسفهبد فى البدن بتوسطه اذ لابد فى تصرف اللطيف فى
غير
الغاية فى الكثيف فى الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسطا
بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللطيف ويعطيه اى للبدن النور
باقاضته عليه القوى النورانية الاسفهبد وما ياخذ اى النور الساتخ اى الفائض
عليه من القواهر فههنا استعمل الساتخ فى غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل
ينعكس منه على هذا الروح فان هيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة
متعدية من كل واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط بينهما
وما به اى والروح الذى به الحس والحركة هو الذى يصعد اى من هذا الروح الى الدماغ
ويعتدل اى يبرده ويقبل اى من النفس على ما قال فى الالواح ويكتسب من النفس
السلطان النورى اى الذى يحس ويتحرك ويرجع اى الصاعد القابل الى جميع الاعضاء
اى المدركة والمحركة ولمناسبة السرور اى الفرح مع النور صار كل ما تولد روحا
نورانيا مفرحا اغنى من جملة الاغذية وفى نسخة الاوعية والاول اقرب ولمناسبة
النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة
الانوار وهذا معلوم وجدانى لكل ذى نفس والحيوانات كلها يقصد النور

فى الظلم

قوله قدس اسره وما ياخذ الخ اقول من ذا الذى يقول ان النور الساتخ من القواهر ينعكس منه على هذا الروح الخ نعم قد يقول به بعض الاشراقية فان النفس مقامات وعوالم ولها فى كل عالم مقام صورة خاصة بتعلقات تحصل لها بواسطة الحس والحركة

في الظلم وعشق النور لاجل ذلك ما يصد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع
والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة في السفن وغيرها في
الليالي المظلمة لانها اذا رات الانوار لم تملك نفسها لشدة عشق النفوس لها
بل القت نفسها عليها فرحانة مسرورة بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فتدهش
وتتحير كالغائبة عن نفسها فيوخذ بايديهم من غير كلفة وتحشم كذلك النور الاسفهبد
لما راى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من اعدا عدوه فالنور
الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات التي في صيصية اى
القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها فرعا له
على ما علمت وانت بعد ان رابت علاقة بين الحديد والمغناطيس وتحريكا فلا تتعجب
من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح اراد ان يذكر بعض احوال القوى
والبرزخ ذلك
الباطنة وانها ليست حسا على ما زعم جماعة المشائين فشرع اولا في ان التذكر
للامور المغيبة ليس باسترجاع النور المدبر ايا ها من الحافظة التي هي خزانة الاحكام
الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راى المشائين بل باسترجاعه اياها
من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التي لا يبنى شيئا كما هو راى الاشراقيين
على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهي افلاطن ان التذكر انما هو من العوالم الفلكية
والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة و
استدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه
ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له وفي بعض النسخ ولا يثبت له ثم يتفق احيانا
ان يتذكر ذلك بغتة وفي بعض النسخ ثم يتفق احيانا ثم يتذكر ذلك بغتة

تتمة حاشية هذا ما وعدناه 2 اثبات عالم الصور للعقاد ية المفارقة عن المواد والحركات الانفعالية وبهذا التحقيق ثبت ان للنفس الانسانية لكونها مخلوقة على صورة بارئها قوة فاعلية على اختراع الصور القائمة بذاتها قيام الشيء بوجوده لا قيام المعقول بقابله وبذلك يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات وجود الاشياء في الذهن كاشكال انطباع المقدار العظيم كالسماء والارض والجبال في الجرم الصغير الدماغي وغير ذلك كما سيظهر لك بتحقيقات

فلبس هذا الذي يذكره في بعض قوى بدنه اي الحافظة كما يعتقده المشاؤون ولا ماغا

وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه وليس على ما يفرض اثرة

اي المنسي محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اي بدني فان الطالب انما

هو النور المتصرف وليس برزخي اي جسم ولا جسماني حتى يمنعه مانع اي جسماني

عن امر اي عن العثور على امر محفوظ في بعض قوى صيصيته فلو كان المنسي في

ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به او كان يشعر به عند

ان طلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان

في حال غفلته عن امر المنسي شيئا مدركا له في ذاته وصيصيته اي حال كونه

عن امر لا يشعر بشيء مدرك له لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته ولو كان

المنسي في احدهما كان حاضرا عنده غير غائب عنه ولا يشعر بشيء مدرك له

فلبس المتذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبذية الفلكية

فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما وضعت مخزونة في الخيال اي لكونها خزانة

الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون باطلة لمثل هذا اي لمثل هذا السبب يكون الحافظة

خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية لو كانت فيها اي في الخيال لكانت حاضرة له

اي للنور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان

يجد في نفسه شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان في نفسه عند

غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان بشيء يناسبه

اي زيدا اي تذكر فيه شيء يناسبه يستقل فكره الى زيد فيحصل له اي للانسان

الذي عد شاذا استعداد استفادة صورة زيد من

سطوحها المحدبة ولا يكتسي بالبصر لشفافة الافلاك

فالكن نقشه نهو منقوش

كالانسان ومقداره

وتخاطيطه وما لا يكن نقشه

كالتدبير والطعوم فهو منقوش بمجاز

آخر كالكتابة حول كل شخص على ما هو عليه من

الصغر والكبر والتشوه والتمو الى آخر امره ولذلك

منقوش بمجاز غير معلوم دكلها هاكا نرى لا يخ عن دمن وابعنا

المحسوسات المتذكرة يتذكر عليا كنا وقع الاحساس

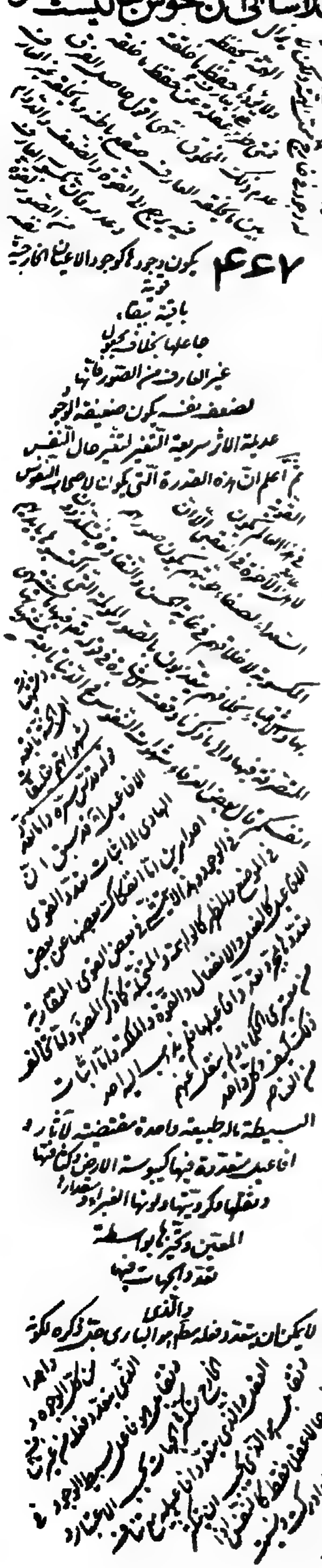
بها فالروائح والمشمومات والمذوقات يتذكر روائح

ومشمومات ومذوقات لا نقوش وكتابات

منقوشة مكتوبة حوالية ثم الذي يترا اي على طرز ما

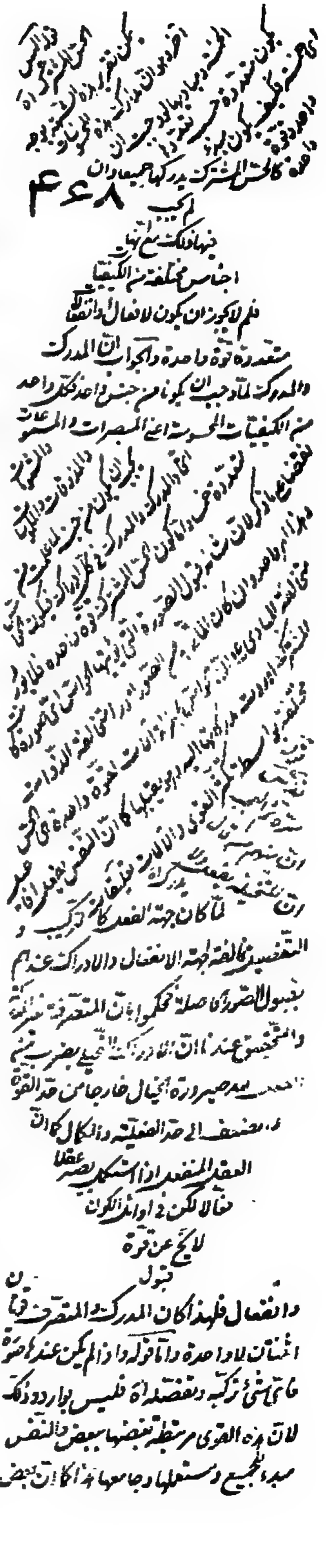
افاده قدس سره ان التذكر لم لا يجوز ان يكون من

اى للمعنى كصورة زيد فى المثال من عالم الذكر اعنا هو النور المدبر لكونه المحصل لا
الاستفادة واثبت بعض الناس اى المشاؤن فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات
اى المعانى التى لا يحس ولا ينادى اليها من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة
معنى فى الذئب وهى العداوة المقتضية للهرب منه واخرى متخيلة لها التفصيل و
التركيب اى فى الصور الخيال والمعانى التى فى الحافظة فيجمع بين المختلفات كانسان
يطير ويفرق بين المتناسبات كانسان بلا راس وادجب ان محلها التجويف الاوسط
اى من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة اى فى الجزئيات
من المعانى المذكورة والمفصلة والمركبة اى للصور المذكورة ودليلنا على تغاير
القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض اى الدال على تغاير المختل والباقى
ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شئ حاكم فى الجزئيات اى من
المعانى المذكورة الذى هو الوهم عندك بل متى وجد احدهما وجد الاخرى
وكذا ان اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اى مواضع القوى
عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع
احديهما اختلت هى وقد اعترف بانهما فى التجويف الاوسط واذا لا يختل احديهما وفى
بعض النسخ احديهما مع سلامة صاحبه فمواضعهما ايضا كذلك حتى لا يختل موضع
احديهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل احديهما مع سلامة صاحبه وليس كذا
لما عرفت وعلى هذا لا يتم الاستدلال على تغايرهاتين القوتين باختلال احديهما
مع سلامة الاخرى ولا باختلاف مواضعهما واما تعدد الافاعيل اى الدال على انها
صدورها من قوة واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما

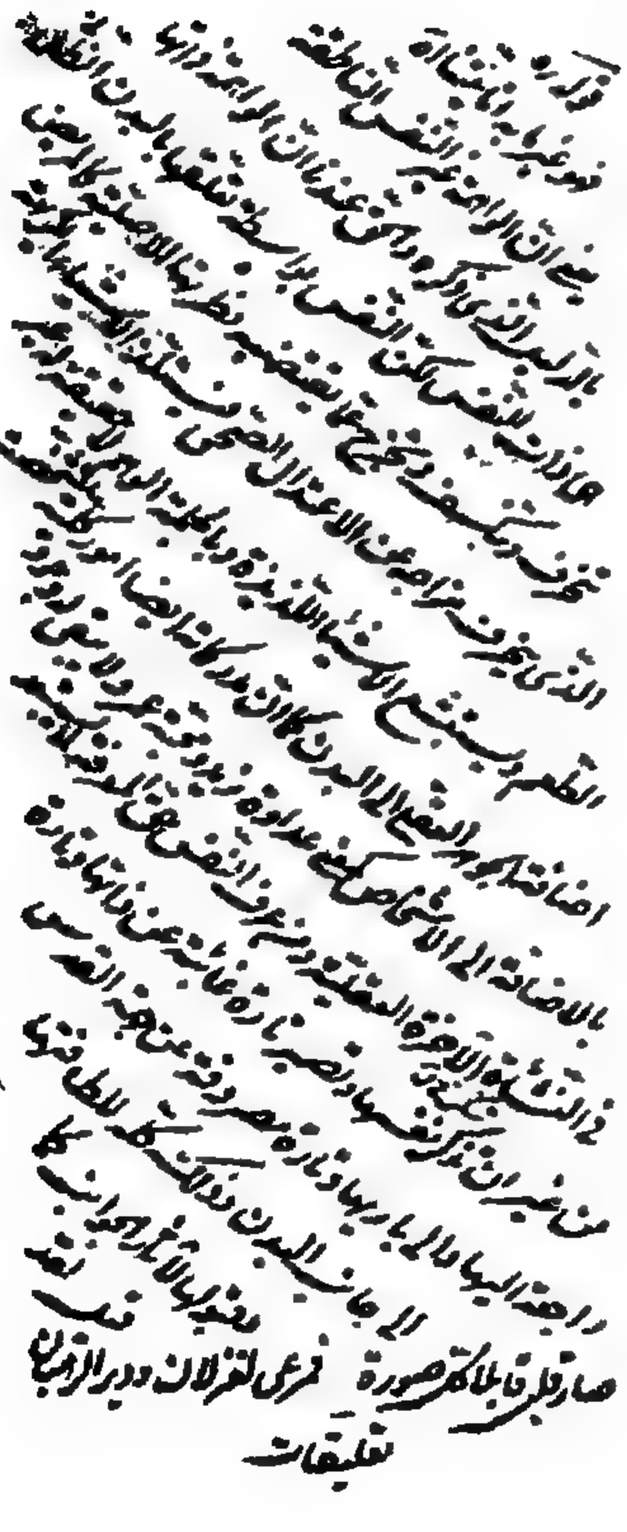


المقالة الرابعة

يمنع صدور الافعال الكثيرة عن قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق والجهات اما
اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز ان يكون قوة واحدة لجهتين يقتضي فعلين ليس
الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لاثنتي ادراكها الا
حواس خمس وهو يجمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك
ماكان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض النسخ ظاهرين
وفي بعض النسخ الحاضرين وهذا اظهر فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج
الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة
اي من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة فجاز منها اي من تلك القوة
الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذا ادركها المدرك كل حس فعل آخر واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم الوهمي لا يخالف افاعيل المتخيلة لانها ايضا
ادراكات كالوهم ثم العجب ان منهم اي من المشائين من قال ان المتخيلة يفعل ولا تدرك
وعنده اي عند هذا القائل الادراك بالصور لانه عنده عبارة عن حصول صورة
المدرك في المدرك واذا لم يكن عندها اي عند المتخيلة صورة ولا تدرك فاي
شيء يركبه ويفصله والصورة التي عند قوة اخرى اي الخيال كيف تركبها هذه
القوة وتفصلها مع انها لا تدركها واذا لم يكن سلامة المتخيلة ويمكنها من احكامها
دون الصورة وفي بعض النسخ دون صورة اي دون ادراكها فلا يمكن ان يقال
يختل الخيال وموضعه والمتخيلة سليمة وهي على افعالها لتوقف فعلها على الصورة
لا الصورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اي الخيال والوهم والمتخيلة شيء
واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور



الصور الخيالية عندها بالخيال وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
بالوهم وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط
من الدماغ والذى يدل على ان هذه اى هذه القوة غير النور المدبر انا اذا
حاولنا تثبتا وفى بعض النسخ تثبتا على شئ كالانفراد مع ميت بالليل كما تقدم
نجد من وفى بعض النسخ نجد فى انفسنا شيئا يثقل عنه وفى بعض النسخ
ينوء عنه والاول اولى لنكراه الثقل بعد ذلك ونعلم ان الذى يجهد فى التثبت
غير المدبر وهو الثقل وان الذى تثبت وفى بعض النسخ يضل بعض الاشياء اى
الحقه كوجود موجود لا فى زمان ولا فى مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه
غير الذى ينكرها اى ذلك البعض من الاشياء وانما انث الضمير لاكتساب البعض
التانيث بالاضافة الى الاشياء واذ كنا نجد فى ابداننا ما يخالفنا هكذا وفى اكثر
النسخ ما يخالفها هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان نهرب عما نثبت عليه وننكر
ما نقربه فهو غير ما به انا ننشا لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير
المنكر فهو اذن قوة زلت عن النور الاسفهبد فى الصبيصية لاجل انها ظلمانية
لكونها جرمية منطبعة فى البرزخ اى الدماغ ينكر الانوار المجردة ولا يعترف بالمحسوسات
وربما ينكر نفسها وهذا من اعجب احوالها ويساعدنى المقدمات فاذا وصلت
الى النتيجة عادت منكرة فيجحد موجب ما سلمت عن الموجب التذكر وان كان
فى عالم الافلاك المخزونة فيه جميع الصور والمعانى على اكمل ما ينبغى لا من خزانة الوهم
التى هى الحافظة لما تبين انه لا معانى مخزونة فيها الا انه يجوز ان يكون قوة
يتعلق بها استعدادا ما للتذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر



تعليقات

لا يحصل المعاني الوهمية فيها الا تراطل حصول المعاني فيها التعلق الاستعداد
بها ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال الباطن الاخير وليس لوجود
المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور في العين ممتنع
لاستحالة انطباع الكبير في الصغير ومثل ذلك يمتنع اي انطباع الصور في موضع من
الدماغ فاذا الصور الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير
في الصغير ولا في الاعيان والا يشاهدها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا
لما كانت مصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة
واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها
صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع اخر وهو عالم يسمى
بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس
ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير
والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والتكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك
قائمة بذواتها معلقة لا في مكان ولا في محل واليه الاشارة بقوله والحق في صور المرايا
والصور الخيالية انها ليست منطبعة اي في المرآة والخيال ولا في غيرهما بديهي صياصي
اي لبدان معلقة اي في عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذاتها وقد يكون لها اي لهذه
الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا يكون فيها ما بينا فصور المرآة مظهرها
المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة
اي لا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر صقالية
مرائية استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان

والحل

قوله قدس سره والشك ان الكبير يمتنع في موضع من الدماغ اه لا شبهة في هذا الامتناع لتحقق تطبع عاشر شارة النفس للصور المقدارية المجردة عن المادة لكن التصور يذهب الى اثباتها بائنة عن ذات النفس غير متعلقة بها ولا فائضة عنها قائمة بها والحق ان وجودها بالنفس وفي النفس ليس كوجود الجسم في المكان ولا كوجود الصورة في المادة بل هو وجود الشيء لمن يعقله وفي من يعقله وجودا اشد من وجود الشيء لنفسه وفي نفسه فان المعقول بالذات هو الموجود في العاقل بالذات وان كان موجودا في نفسه بالعرض والمعقول بالعرض هو الموجود في نفسه بالذات وان كان موجودا في العاقل بالعرض وان المعقول عندنا موجود بالوجود الذي هو اشد من الوجود الذي هو الوجود في نفسه بالذات وان بطلان ما اختاره المصنف ان الصورة المرتسمة في الحس المشترك هي بعينها الصورة المرتسمة في الخيال ظاهر لان الصورة المرتسمة في الحس المشترك لا تبقى بعد غيبة المحسوس والصورة المرتسمة في الخيال تبقى بعد غيبة المحسوس وان الشيء الواحد بالعدد لا يكون موجودا بوجودين بالفعل في زمانين بل يكون موجودا في الزمان الثاني بوجود آخر مثل الوجود الذي كان له في الزمان الاول و

والمحل عندنا باظهرها العقل القابض للوكل من ذلك اياها بما يحصل لنا من التصور والتفا
المهيئ لفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا اظهر كما للمرايا
اي كالمثال التي للمرايا كمثال صورة زيد مثلا قائم بنفسه وما هو منه اي الذي هذا
المثال حصل منه وظهر عرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة في مادة تر وكذا
جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض التي من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها
وكان المرئي في المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة اذ المماثلة
انما يكون بين المتباينين واذا كان كذلك فصح وجود مهيئة جوهرية هي المثال المرئي في
المرآة وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل لها مثال عرضي وهو صورة زيد
الحالة في مادة تر والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم
فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي
لها نظائر واشباح في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار
العرضية اذا عرفت حقائقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة
الجوهرية والغرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم
الحس هو مثال النور التام الجوهري شمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور
كل كوكب عرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه ذئاق كثيرة فخذ للامر
بالفهم وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع ذلك اي
القوى المبدئة الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرها من القوى المشتركة
بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى غير ذلك كلها
ترجع في النور المدبر الى قوة هي ذات النورية القابضة لذاتها والابصار ان كان مشروطا

المقابلة اى للبصر مع البصر الا ان الباصر فيه اى فى الابصار النور الاسفهبد ولما
استشعر ان يقال اذا كان هو الرائى لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية
فكيف لا يرى الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اى النور الاسفهبد
اشياء اى اخروية قبل المفارقة اى البدنية لان الشئ قد يعرض لها ما يشغله عن ابصار
ما من شانه ان يبصره والشاغل فى حكم الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة لاشتغاله
بالعلائق البدنية والعوائق الحسية والخيالية فى حكم المحجوبين عن العالم العقلى فلو ارتفع
الشاغل البدنى والمانع الحسى بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية والرياضات القوية
البدنية شاهد العالم العقلى والانوار المجردة مشاهدة اتم مما للبصر كما يشاهده
المتألهون من اصحاب العروج الروحانى المنسلخون عن الناسوت الجسمانى وقد جرب
اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم مما للبصر فى حالة الانسلاخ شديد عن البدن
وهم مستغرقون اى حالة الانسلاخ بما يشاهدون من الامور ليست نقوشا
اى منطبعة فى بعض القوى البدنية بل يجزمون بانها ذوات قدسية قائمة بذاتها
دون محل ومكان وزمان والمشاهدة البصرية اى والحال ان المشاهدة البصرية
باقية مع النور المدبر وانما اكده بهذه لئلا يظن ان يكون خيالا ومن جاهد
فينا لنهدينهم سبلنا وقد جرب اصحاب العروج للنفس
مشاهدة صريحة اه هذه المشاهدة للصور المقدارية
التى ليست فى مادة ذات جهة وضعية ربما يتفق
لغير اصحاب العروج النفسى ايضا كالكهنة والمجانين
وغيرهم وكان مراده من هذا الكلام اثبات انهم
يشاهدون الصور العقلية بالبصيرة العقلية
كما ان البصر يشاهد المبصرات واتم منها اى
انهم يرون الانوار العقلية فى قوالب المثل المقدارية
وشتى من هذين المقامين لا يتيسر الا لاصحاب المعارف
الذين جاهدوا فى الله وقمعوا الشهوات ولذلك
عقب الكلام بقوله ومن جاهد فينا الله حق
جهاده وقهر الظلمات اى انوار
العالم اه تعليقات

كلها

كلها باصرة ولیس بصرها بارجع الی علمها اذ لا یحجب عنها شیء هو معلوم لها بل

بصرها كذلك الشیء الی علمها بل علمها بارجع الی بصرها لان علومها كلها بصریة

لانها مشاهدة حضوریة اشراقیة التی هی الرویة الحقیقیة بل هی عین البصیرة وهذا

بخلاف المحجوبین بالمواد وغیرها من العلائق الحسیة والعوائق البدنیة مثلنا نحن

فان بصرنا قد یرجع الی علمنا وذلك فیما نعلمه بالبرهان الذی هو علم الیقین دون

ان نشاهده بالعیان الذی هو عین الیقین كعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا لها

فان ظفرنا بها صار علم الیقین عین الیقین واتحدا وقد یرجع علمنا الی بصرنا دون

فیما لا یمكن معرفته الا بالرویة كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسائط المحسوسات

لا یمكن تعریفها اذ لا اظهر منها فمن لیس له حاسة البصر لا یمكن ان یعرف الضوء واللون

اصلا فالعلم بنحوه یرجع الی رویته كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا یدرك الا بحاسة

البصر كالاشكال وامثالها وعلوم المجردات كلها بجمیع الاشیاء من هذا القبیل وقد

یكون مغایرة لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوی فی البدن كلها ظل

ما فی النور الاسفهبد ای من الاعتبارات والجهات العقلیة الموجبة فی البدن آثار

بحسبها هی اظلالها وهی القوی نعنی اظلال ما فی النور الاسفهبد من الجهات والهیكل

ای البدن وهو فی الاصل البناء العظیم والمعبد انما هو طلسم ای طلسم الاسفهبد و

حتی ان المتخیلة ایضا ای وان كانت قوة مدركة لا قوة استعدادیة كغیرها

صنم لقوة النور الاسفهبد الحاكمة لان له قوة قویة حاكمة علی الاشیاء احكاما

عقلیة وحسیة وعلی نفسه احكاما خاصة بذاته ولو ان النور المدبر له احكام بذاته

ما حكم بان له بدنا او تخیلا جزئیا وفی بعض النسخ او تخیل جزئی او له قوة متخیلة

جزئیة

جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التى لا يمكن ان يصدر عن غيره

فهذه الاشياء اى من البدن وقواه الجزئية غير غائبة عنها اى عن قوة النور الاسفهبد

بل ظاهرة لها ظهورا تاما ولما كان لقائل ان يقول يمكن ان يكون الحاكم بانا لربنا

وتخيلا وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه بقوله والتخيل لا ياخذ

صورة نفسه اى لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها اى من

المتخيلات والتخيل لا يحس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها ولا يقال سلمنا

انه ليس بمحسوس ولكنه معنى من المعانى الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد

الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط اى بالبدن وقواه

وحاكم بانا له قوى جزئية وهى التى يدرك بها جميع المحسوسات وله اخرى كلية يدرك

بها جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حسن جميع الحواس وما تفرق فى جميع البدن

اى لا بصورة زائدة فان ادراك الشئ وخيالاته ليس بمحسوس بل غير

اى من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع فى النور الاسفهبد حاصلة

الى شئ واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال

ونحوه اى نحو الخيال وهى القوى الباطنة الاستعدادية واشراق على الابصار

المستغنى عن الصورة اى عن حصول صورة المبصر فى العين وله اشراقات

لنورى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه

غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند

اعتدال مزاجه وشدة نورية واتما خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقتهما

عبر عنها بالذكر الاجمالى وقال وله اى وللنور المدبر ذكر اجمالى ان هذا الاشراق

على الخيال مثل الاشراق على الابصار يعنى كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة

فی بیان ان الحواس الباطنة غیر منحصرة فی الخمس

الباصرة یدرک بعلم حضوری اشراقی ما یقابل الباصرة من المبصرات لا ما فی الباصرة
من مثل المبصرات لبطلان الانطباع کما علمت فکذلک عند اشراقه علی القوة المخیلة
تدرک بعلم حضوری اشراقی الصور المتخیلة الخارجیة وهی التی فی عالم المثال قائمة بذاتها
لا فی این کصور المرایا الا انها مرئیة بمرآة الخیال فانه مرآة للنفس کما یدرک الصورة
الثالثة ومنها الخیالیة التی کلامنا فیها لا الصور الخیالیة الذهنیة التی هی مثل الخارجیات
لا لبطلان الصور الخیالیة لوجودها فی عالم المثال بل لبطلان کون مدرک النور
المدبر عند تخیله للصور مجرد الصور الخیالیة وهی التی فی الخیال لبطلان الانطباع
ولقوله والا ان کان ای ولو لم یکن الاشراق کالاشراق حتی یکون الادراک کالادراک
والمدرک عند التخیل کالمدرک عند الابصار بل کان مدرک النور المدبر عند تخیل
زید مثلا مجرد مثال الخیال ای مثال زید الذی فی الخیال ان ادرک ای النور المدبر انه
ای المثال الذی فی الخیال مثال الخارج الذی هو زید بالفرض یکون ای النور المدبر
ادرک الخارج الغائب وهو زید دون مثال لانه انما یعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه
وفی بعض النسخ یکون ادراک الغائب (الخارج) دون مثال وهو مصدر اضیف الی المفعول وحذف
الفاعل لظهوره والمعنی واحد واستغنی ای ادراک الامر الخارج عنه ای عن المثال وهو ممتنع
لاستحالة ادراک الخارجیات دون مثال وان لم یدرک انه مثال الخارج فلم یکن قد ادرک
الخارج الغائب عنه بمثاله والمقدر خلافه وانما لم یشر الی هذا القسم لظهوره فلنقل
المدبر اشراقات کثیرة وعلم بکل اشراق واشراقه علی واحد کاشراقه علی الباقی ولا تکون
الملکة عند التخیل کالملکة عند الابصار دقیق غامض یحتاج الی بسط وتفصیل قال
ولم ذکرا جمالی ان هذا مثل ذلک فاما انه کیف یمکن ان یکون هکذا فیحتاج الی التفصیل

ان هذا البحث الکلام غیر جدید منه زید
الاقل عدم کونه مناسبا لما
کان المقصد بصدده من کون النفس
ذا تها حس الحواس وقوة القوی والشاهد
کون الکلام مع هذا التوجیه فی غایة الاباء مع ان یمنع
الملازمة الشرطیة الثانیة وبطلان التالی لهذه الشرطیة

على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه

بدون مثال اذ المعدم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهذا دليل خاص على وجوب

ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية مع عدم الحجاب

اي بعدم الحجاب بينه وبين المستنير والنورية مع عدم الحجاب في المجردات انم وهي ظاهرة

لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي

لجميع الموجودات ومبصرة للانوار اي للانوار المجردة لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا

المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمناسبات وفيها فصول

فصل

في بيان التناسخ بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجسام الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق

والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم

مقدمة هي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد

المفارقة لانها جسمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخ

وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس جسمية انها منطبعة ومع ذلك

فهو صحيح لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان اراد وا بها انها مجردة دائمة

الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهية بمقتضى

كل ذي كمال الكمال وكمال النفس اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع

الموجودات واما العلي فبالتخلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة

الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية تابى ذلك واجمع غيرهم

من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم

بالفارقة

السنخية الى النظر وكما ان النظر في

والعلم وحده انما يتم في بعض التناسخ

طهارة الطريق بحسب الجوهر والذات

كونها خالية عقلا وعقولا بالفعل لان التناسخ

بعد

سماه انفصال النفس بعد

بعد كونها

لما عرفت من خلاف الانتقال

ان التناسخ باطل

والانجذاب اعني انجذاب النفس الى العالم

انما عرفت ان التناسخ والمعاد من الانتقال

على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهذا دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية مع عدم الحجاب اي بعدم الحجاب بينه وبين المستنير والنورية مع عدم الحجاب في المجردات انم وهي ظاهرة لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي لجميع الموجودات ومبصرة للانوار اي للانوار المجردة لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمناسبات وفيها فصول

فصل

في بيان التناسخ بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجسام الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة هي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جسمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخ وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان اراد وا بكون النفوس جسمية انها منطبعة ومع ذلك فهو صحيح لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان اراد وا بها انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهية بمقتضى كل ذي كمال الكمال وكمال النفس اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العلي فبالتخلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية تابى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم

بالفارقة

الاخرى بالفعل

وكذا الحال في مراتب

القوة ومراتب الفعل لها فوجود

كل مادة بصورتها التي بها تكون بالفعل

وهو بتلك الصورة مادتها التي هي الحاملة للوازم

شخصيتها فاذا كانت مادة من المواد تكونت

استكمالات جوهرية واستفادت صورا من

النفسانية بعد طي مراتب صورية حصلت

مثالية في بدن عنصري تحت استكمالات

الجمادية والنباتية والحيوانية

بقواها ولوازمها وآثارها

ولها سببا

اياها

من الافاعيل والانفعالات نوع فعلية وكمية وجودية

سواء كان في السعادة والخير او في الشقاوة والشر

فالرجوع الى القوة بعد الفعلية والى الضعف بعد الشدة

ممتنع فلو كان التناسخ حقا او جائزا يلزم جواز صيرورة

صورة مادية بعد كونها صورة بالفعل صورة بالقوة

وصيرورة نفس بعد كونها نفسا بالفعل نفسا بالقوة

بعد المفارقة بالعالم العقل (العقلي) وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم وأما غير الكاملين من
السعداء كالمتوسطين منهم والمتفاضلين في الغاية والأشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا
في معادهم فذهب المكرون للتناسخ كالمعلم الأول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين
الى ان نفوسهم ان تجردت بالكلية عن الأبدان لكن تبقى معتبرة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية
الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق في غاية الرداءة وبزوالها بعد زمان
ان كان الجهل بسيطا والخلق الردي ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس
وانغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان
ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل ينتقل الى
تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ
فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى تدبير
بدن غير بدنها ولكن بشرط ان ينتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير بدن انساني الى
تدبير بدن آخر انساني لا الى غير نوع كمن تدبير بدن انساني الى تدبير بدن فرسي
او طيري ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون في جوهر
الا الى بدن حيواني ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن
النباتي ومنهم من يجوز ذلك من الأبدان الانسانية الى الاجسام الجمادية وهؤلاء
يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا
والى جسم النبات فسخا والى جسم الجماد رسخا ومبلصاحبها الصفا الى جوار اتقا
الجميع هذه الاجسام مترقبة فيها ازمانا طويلة او قصيرة الى ان يزول الهيئات الردية

وقد خاطر الاسطمين شنف فلاطن وقال فيثاغورس

ثمة حاشية للفرح ابان بهيمية او سبعية فكانهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة يجب بعد الموت في ابدان من هذه الحيوانات الردية سبعية او بهيمية انتهى كلامه وهو غاية ما يكون بتحصيله لمن لم يكن معتقد العالم آخر جسماني غير هذا العالم الطبيعي وعجب من ذلك ان صاحب هذا الكتاب مع انه مؤمن بوجود الاشباح المثالية لم يجد مفرا من التناسخ في كلام الاقدمين على مشى الذي حملناه فجعل يقرر كلام ابن سينا توجيها توجيها كانه يعتقده صحيحا كما تراه تعليقات

قدس سره وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اه هذا وما بعده كالتمهيد لما سيذكره

٣٧٨ بيان صحة القول بالتناسخ فان الفاضلين به ذكروا ان علة تعلق النفوس الناقصة بالابدان نقص جوهرها وفقرها كما قال حكيم اليونانيين ان النفس هبطت لنزاعش وكما قال الآخر اذ جئت ذنبا فوقعت بسببها في البدن

ثم منها ينتقل الى العالم الفلكي الخيالي الجناني وذهب المصنف على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن بعتقد صحته كما يتبين الى ان علاقة نفوس المتوسطين من السعداء بنتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص مستدعيا وجودها من المفارق ومتعلقها بها فلذلك قال

النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعي لوجوده فله الفضل مع صبصبته لانها استدعت وجوده ولما وصل اليه ايضا ببيها من اللذات البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اي لاخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره الى ما فوقه اي من الذوات القدسية لنورية المناسبة لنورية ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية وهي اي الصبصبة مظهر لافعاله وحقيقته لانواره اي العرضية التي في الارواح الحيوانية والنفسانية ودعاه لآثاره اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية لما عشقته لكونه اصلها وهي فروع له مع ان للتاء الى العالي عشقا به تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها اي البرزخي الظلماني عن عالم النور البحت اي الصرف ولذلك قال الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات التي هي عالم الجسم والجسمانيات والصبصبة الانسانية خلقت تامة يتاتى بها جميع الافاعيل وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض العقلي اكمل من سائر الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل من غيرها

كالهما الخاص بجوهر ما وهو ادراك المعقولات والتنزه عن الشهوات بل ربما تحدث فيها الاشواق الجنسية وصارت احيانا كانت باكت بها شهوية او غضبية انتقلت الى ابدان ما كانت من سنخها في العادات المكتسبة من البهائم والسباع فصار بهيمة بالفعد بعد القوة او سبعا بالفعد كذلك واما النفوس البهيمية والسبعية فلا يمكن لها التجرد الى درجة الانسانية لانها مادة تتعلق بها بدانها فصارت اخس مما كانت اذ لا مزاولة لها افعالا بهيمية او

من غيرها من الصيا صيا وهي المتعلق الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم تكمل
فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا عند المشرقيين
ولهذا يمتون البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصدر النفوس الانسانية
واردة على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وح لا يتصل
ببدن اخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروج من القوة الى الفعل بل يتصل
بالعالم العقلي النوري ولذلك قال وهي اي الصيصية الانسانية اول منزل للنور
الاسفهبد على راي حكماء المشرق في عالم البرازخ ولما كان الجوهر الغاسق اي المظلم
مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيي به فان الغاسق
انما هو من جهة الفقر في القواهر اي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما
حصل من جهة الفقر الحاصل في القواهر كما علمت وكان الفقير مشتاق الى الاغنى
اي ليتخلص عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق الى النور اي ليتخلص عن نقص الظلمة
قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار
والاكوار وقد استخرج سني العالم وهي ثلثمأة الف وستون الف سنة وحكم بان
الطوفان يقع في ارضها وحذر قومه بذلك وتميز هو الذي شرع دين الصابئة لطمو
الملك ومن قبله من المشرقيين اي من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم
من اهل الهند ومنهم ان باب الابواب لحيوة جميع الصيا صيا العنصرية الصيصية
الانسانية لان باب الابواب هو الذي يتاخر عنه غيره من الابواب حتى يكون
الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية اول منزل من
منازل النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصي

قال قدس سره قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخي من الهند الخ القائلون بالتناسخ يحتجون لصحة دعواهم بقولهم ان النفوس قد صح من امرها انها جواهر مفارقة للمادة وصح من امرها انها تفارق الابدان بعد الموت وصح ان الابدان المائتة غير مناسبة فلا يخ اما ان يكون النفوس مناسبة او غير مناسبة فان كانت

العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما يمكن فيه من الاخلاق للهيئات
البدنية وفي قوله لحيوة جميع القصاصي العنصرية الدال على ان حيوة جميع
ابدان الحيوانات هي بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير
الانسان الا وانه نسخ البعض وبقي البعض وستنسخ الباقي في عالم الغرور ان كان من
النافضين او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيصرح بعد ذلك بما
ذكرنا
وهو انه لا حيوان غير الانسان بمعنى ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة
المستنسخة على ما يدل عليه ظاهر قوله تع وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شئ ثم الى ربهم يحشرون فاي خلق يغلب على
النور الاسفهبد اي من الاخلاق الردية للعلائق البدنية واي هيئة ظلمانية
يمكن فيه ويركن اليها هو اي النور وانما ابرز الضمير كما ابرز في زيد عمرو يضربه هو
والمعنى ويميل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة الا ترى انه
بحيث تنزل منه منزلة الفصول المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها
لبطلت ذاته اذ لا بد من هيئة ما فاضلة او رديئة بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له
في النوع بوجب اي يمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك من غلبة
الاخلاق الردية عليه بوجب ان يكون اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته
وفي نسخة بعد مفارقة صيصيته منتقلا علاقة الى صيصية مناسبة لتلك
الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة اي المنكسة الرؤس كانتقال نفس الحريص
الى الخنزير ونفس السارق الى الفارة فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية
الانسية وهو مظلم اي لتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمة اي لركونه على ما هو

٤٨٠ع

بصيد
التفركا لشبكة
للطائر فجاز ان يجيد
مزاج مشاكل لذلك المزاج
او مقارب له فليس الذي يتعلق به النفس
من المزاج امرا لا يحتمل التفاوت وقد اختلف مزاج
انسان واحد بحسب اسنانه المختلفة والاعذية والاهوية
المختلفة

فی بیان التناسخ

المفروض ولم یعلم نسخه وعالم النور لانه لم یکتسب فی التعلق البدنی الکمالات العقلیة
والاخلاق الفاضلة المقربة الی عالم النور بل اکتسب اضداد ذلک من الجهالات المرکبة
والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمکنت فیه ای فی النور الاسفهبد الهیئات الردیة
ای الظلمانیة ولتمکنها فیه لا یشتاق الی المبادی النوریة والامور العقلیة بل یشتاق
بطبعه الی ما تمکن فیه من الهیئات الردیة الظلمانیة فینجذب ای النور الاسفهبد
بعد الموت لاشتیاقه الی الظلمات والفتها الی ما فیه ظلمات مناسبة لما تمکن فیه والفه
ولهذا یمیل الی الضیاصی المتکثرة وفی بعض النسخ متکثرة ویکون نصبا علی الحال الحیوانات
اخری ای من الحیوانات التی اخلاقها مناسبة لتلک الهیئات الردیة الظلمانیة
وجذبته الظلمات ای وجذبت الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان النور
الاسفهبد اذا لم یتمکن الهیئات الردیة فیه من المفارقة البدنیة بالکلیة ولا من اتصاله
بالعالم العقلی لعدم الکمالات الموجبة للعشق الروحانی والشوق النوری المقتضی
لانجذابه الی ذلک العالم فلا بد من انجذابه الی العالم السفلی والتصقع الظلمانی وتعلقه
بمناسبة من الحیوانات التی فیها تلک الهیئات الردیة الظلمانیة ولا بد من جذب
تلک الهیئات الظلمانیة ایاه عن عالم النور الی عالمها الظلمانی قالوا ای
بوذاسف ومن قبله من الشرقیین والمزاج الاشرف ما للصبیة الانسیة وهی الی
لقبول الفیض الجدید الاسفهبدی من النور القاهر ای من قبولها الفیض العتیق
الاسفهبدی من الحیوانات المتکثة الرؤس فلا ینتقل الیها الی الصبیة
الانسیة ومن غیرها ای من صیاصی الحیوانات الضامتة نور اسفهبد اذ یستکمل
ای للصبیة الانسیة بمزاجها الاشرف من الواهب نور مدبر اویقارنها مستنیر

ای نفس

فی بیان التناسخ

غرض الرئیس فی هذا الفصل انما یکون صدور الافعال الشریرة عن النفس فیما اذا بعد العهد بینها وبین البدن بحیث یصیر البدن بالنسبة الیها کالشیء الخارج عن ذاتها وهو ظاهر لان النفس ما لم تفارق البدن فانها تکون متعلقة به بنوع من التعلق فتکون هیئاتها الراسخة فیها بسبب الافعال الصادرة عن البدن حاضرة عندها فتکون مبدأ لصدور الافعال عن البدن بسهولة فاذا فارقت البدن بعدت عن هیئاتها الراسخة فیها بسبب الافعال الصادرة عن البدن فلا تکون مبدأ لصدور الافعال عن البدن بسهولة فاذا حصلت فی البدن

بعد ان خرجت ثانیة

البدنیة من القوة

الهیولانیة الی الفعل فی صورة

نوعیة معدنیة ثم نباتیة ثم حیوانیة

فصارت صورة انسانیة بعد استیفاء

مراتب الصورتین بقوة وتوابعها فاذا کانت

ای بمنزلة الصورة للکل فکیف یکون مادة لشیء من

الاشیاء لان النفس بسیط

والجسم مرکب فلا یمکن ان

یصیر شیء منها مادة للآخر

بالفصل لان النفس لا تقبل الانفکاک عما

صورة له اصلا لان الانفکاک عما یکون

الشیء بالقوة

الی ما یکون بالفعل

یکون بالقوة

ای

ای نفس

۴۸۳

اى فور استنسخ منتقلا اليها من بعض الحيوانات ولو جاز ذلك فيحصل في الانسان

الواحد اثنتان مدركتان وهو محال وتقريره على النظم الطبيعي ان يقال لو كان

الناسخ اعني لنتقال النور الاسفهبد من الحيوان الى الانسان حقا لحصل بقاء البدن

واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث

لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس نازلة منزلة استحقاق الجسم لقبول نور

الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه واذا كان كذلك وكل بدن يستحق مع حدوث

نفس له وليس بدن يستحق انا شخاص الانواع لا يختلف في الامور التي لها بها تقوم

فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن اخر وذلك الاخر يستحق بذاته نفسا

يحدث له ويتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة ببدن

بذلك لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا

حضور سراج وليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم لمزاجه من

الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل لانسان واحد نفسان واما بطلان

التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة وان حركات البدن وان تصرفات

فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى

بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي جاوزت درجات

النباتية والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس

الفائضة اليه بتنقل فيما هو اجد للتفاوت المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى

المرتبة المناخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى

من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى الانسان متخلصة

اليها

ایها من المراتب المتاخمة لها واجیب بان الثبات اذا استعد بمزاجه الانفص لحدوث
نفس له من المفارق فالاولی ان یستعد الانسان بمزاجه الاکمل لحدوث نفس کذلک
ویرد علیه ان مثل هذه الاولویات فی عالم الاتفاقات غیر مسموعة فان فیها
امورا قدریة غائبة کما سبق بیانه فی اواخر المنطوق ولو اجتمع الناس علی ان یستخرجوا
ان المقناطیس لای مزاج استعد للقوة الجاذبة للحدید لم یمکنهم العثور علیه
ولیس لقائل ان یقول اذا استعد المقناطیس لجذب الحدید بمزاج فمزاج الانسان
اکمل فینبغی ان یجذبه فان الامور خفیة وقد بان الاولویات وان کانت غیر لازمة
فی عالم الاتفاقات کما ذکر السائل الا انه اذا کان لکل مزاج کمال فاذا استدعی مزاج
الثبات الذی هو اخس من مزاج الحیوان الاخس من مزاج الانسان کالامن الواهب
فمن طریق الاولی ان یکون المزاج الانسانی والحیوانی اللذان هما اکمل منه یستدعیان
کالامن الواهب ایضا واذا استدعیا ذلک فلو تعلقت بالبدن نفس اخری شاغیة
لکان لحیوان واحد نفسان وهو محال ولان الحکم بالاولویة المذکورة کان اقناعیا
فدفع باقناعی مثله لیتعارضا ویبقی الاول سالما قالوا ولا یلزم من استدعاء
الصبیصیة الانسانیة النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصبیصیة
الضامة النور الاسفهبد من النور القاهر وفی بعض النسخ ولا یلزم من استدعا
الصبیصیة الانسیة مزاجها الاشرف النور الاسفهبد نورا مدبرا ان یکون مادونها
ایضا یستدعی نورا مدبرا والکل متقارب والمعنی واحد وهو انه لا یلزم من استدعاء
المزاج الاشرف الانسانی النور الاشرف وهو الفائض من المفارق استدعاء المزاج
الاخس الحیوانی النور الاشرف لجواز ان لا یستدعی الا الاخس وهو الفائض الیه

قوله فلو تعلقت بعضه ولا یلزم من استدعاء الخ کانه جواب عن سؤال مقدر وهو الذی اشرنا الیه من المحال المذکور ای کون حیوان واحد ذا نفسین مدرکتین مشترکتین الورود علی تقدیر انتقال النفس الانسانیة الی بدن حیوان صامت فدفعه المصنف بمنع استدعاء المزاج الخبیر لذا والثانی للنفس ان طلقة وقد علمت بانه واعلم ان الحق بانه تعلیقات

من الهیاکل

من الهياكل الانسية وقد يكون الحيوانات المنكسة بل ابدانها المستعدة بخواص

امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها يستدعي انتقال النفوس الناطقة

المفارقة للابدان الانسية اليها بحسب الملكات والاخلاق والهيئات الردية في الكم

والكيف حتى ان كانت الهيئات الردية قوية فيها تعلقت النفس بحيوان يكون تلك

الهيئات الردية فيه قوية فيها وان كانت ضعيفة فيها تعلقت بما هي فيه ضعيفة

فيها وان كانت متوسطة فالمتوسطة فاذا انفسدت الصيصية الانسية والنور

الاسفهبد اي في الحال ان النور الاسفهبد تاشق للظلمات اي للامور الجسمانية

والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لا يعلم ما واه لجهله بالجواهر النورية وتنفره عنها

وميله الى الظلمانية والغبها فهو لشوقه ينجذب الى اسفل السافلين وفي بعض النسخ

اسفل سافلين الذي هو مأوى الغافلين اعني الى الصياصي المنكسة للحيوانات

الضامتة وكما انه مشتاق اليها فكذلك هي مشتاقة اليه ولذلك قال والصياصي

المنكسة وعالم البرازخ ايضا منطمش اي الى الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد

علمت ان الغاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهر والى نور مجرد يدبره ولما

اشتاقت وتطمشت الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها من الجواهر

لحسنة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضي لقبول الاشرف بل كان لها استعداد

قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصي

جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها

ولاشتياق النفوس ايضا بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت

اليها ولهذا قال فينجذب الى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته بالضرورة

مراده ان النفس متى لم يستكمل بالعلم

الانسانية

الانسانية

لكان قوى الجذب والانجذاب الى الصيصية اخرى اى حيوانية مناسبة لطبيعة الردية
فى الكم والكيف كما عرفت فان الحمة التى لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلائق
البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام فى النفوس الناقصة
والنور اى الناقص لا يتم بغير نور اى سالخ بضم الباء فيقويه ويخلصه عن علائق
الظلمات وعوائق الجسم الجسمانيات وهذا النور المتم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول
الى النور الاسفهبد او المرتقية اليه مما تحته لكن ما يحدر منها اليه شئ لان الكلام
فى الناقص ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شئ اى من الانوار اما انه
لا يرتقى منها الى صيصية الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه لاجتماع اثنين
فى انسان واحد واما انه لا يرتقى منها اليه نور عارض فاظهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك
صح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه ههنا بقوله لا يرتقى
الى الانسان شئ لشموله لها بل يحدر من الصياصى الانسية الى الصوامت اى شئ
هو النور المدبر المفارق للهيئات اى الحيثيات الردية الموجبة لانحدار النفس من ابدان
الانسانى الى الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور
يقويه ويعتقه عن التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب
الاخلاق واليه الاشارة بقوله ولكل خلق اى من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية
الممكنة فى النور الاسفهبد صياصى اى ابدان انواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر
والشجاعة المناسبة لابدان الاسود ونحوها والحب والروغان لابدان الثعالب
واشالها والمحاكاة والتسخرية لابدان القردة واشباهها والقتل والسلب للصقورية
لابدان الذئاب واشكالها والعجب للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك

وكل باب منها اى من الصياصى التى هى ابواب لما عرفت من كون الصيصية الانسانية
باب الابواب جزء مقسوم اى من الخلق الذى تعلق بتلك الصياصى مثلا الحرص
صياصى كالختر بر والتمل فلا يكون حرص التمل كحرص الختر بر بل يكون لكل من صيصتها
جزء مقسوم من الحرص بحسبهما ولا حرص بعض افرادهما كحرص الباقى بل لكل فرد منها
حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه ان بحسب شدة كل خلق مذموم
فى الشر المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقى الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية
والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن حصرها الا الله ثم يختلف تعلق
النفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة دون البعض وكذا بعض افراد نوع منها دون الباقى فلكل خلق كالشر مثلا احد معين
من الشدة والضعف اذا بلغت اليه النفس تعلقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة
للشر كالكلب واشباهه ثم بحسب شدة الشر وضعفه وما ينضم اليه كما ذكرنا يختلف
تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر المعدة بتر ككلاب السوق
والنعمة ككلاب الصيد لاختلاف اشخاص الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها
وضعفها واختلاف تراكيبها اختلاف الحيوانات فيها فان اختلافها كاختلافها انما هى واردة
اليها من المنزل الاول باب الابواب الذى هو الانسان فاختلاف جميع الحيوانات مستفاد
من الانسان لانها التى كانت موجودة فيه وصارت مثالها وما يقال ان عدد الكائنات
اى من الابدان الحيوانية لا ينطبق على عدد الفاسدات اى من الابدان الانسانية وهو
وجه للمثنوية تمسكوا به فى ابطال التناسخ فباطل اما وجه التمسك به فبان يقال لو
كان التناسخ حقا لوجب الانطباق اعنى مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد

فی بیان التناسخ

النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو زادت النفوس على الابدان از دحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يمانع و
يتدافع عن ذلك البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه
وان تمانعت وتدافعت عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو المطلوب وان زادت الابدان
على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد
هو بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض
نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان
المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلان الكائنات
اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من حين
بشئ لا يقابل فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم اولان الفاسدات اكثر
كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه ابطاله فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر
وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص اليه مات في ذلك
اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات في الوف من السنين وقد
فارقت صيصا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا يلحق الصيصية
النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة واليه الاشارة بقوله لان الانوار المدبرة
المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي مندرجة في النزول اي الانحدار من بعض
الحيوانات الى هيئات رديئة فان منها ما يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيواني يناسبه اقوى تلك
الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك
الهيئة الرديئة ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا

المستظهري

فى التزيد الذى ان يفنى كل تلك الهيئات وح يتصل بعالم العقول واصحاب الحرص
لا يلحقون اصناصى النملية الا بعد مفارقة صاصى انواع كثيرة اى ذوات هيئة
حرص هى طبقات النيران ودركاتها متفاوتة المقدار اى فى العظم والصغر كالختزير والنمل
والعلائق اى من كثرة الحرص وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها بالترتيب والتدريج حتى
ينتهى النقل فى الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذا هيئة حرص فاذا
بلغوا الى اخر الحيوانات وزالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من
الهيئات الردية فح يفارق عالم الكون والفساد ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق
البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا يرتقى منها اى من صياصى الانواع
الكثيرة الى الانسان شئ اى من الانواع ليلزم صعوبات فى انطباق العدد الكثير
على الصياصى القليلة الطويلة الاعمار اى الابدان الانسانية من صياصى اى العدد
الكثير الذى هو النفوس المفارقة الحاصلة من صياصى قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا
اى كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان
لكان الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ با قل حرارة او برودة او ريح
يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعة ما لا يكون من الانسان فى الوف
من السنين ولهذا قال ليلزم صعوبات لاستلزام كل واحدة من الحشرات صعوبة الانطباق
واما التمسك بالوباء والطوفان فى كون الفاسد اكثر من الكائن فليس بشئ لان الوباء
العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن
والمتيقن وجود الوباء فى بعض النواحى دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم تكون
مثل ما فسد سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون

فى بيان التناسخ

الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية
كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان وامثالها مثل ما فسد من الانسان وبه يخرج الجواب
عن الطوفان وينتقص لعلائق اى البدنية بالتكرات وشدة الموت والبلايا
من الآلام والمصائب ولكل مرتبة اى المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار
واوساط وصغار اى من انواع الحيوانات التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق
ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت يشبههم خلقا وعيشة كالجند
من الاتراك التى يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك
القوم تنتقل اى نفوسهم على التدريج فى تلك المراتب المدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط على
المراتب الكثيرة اذ لا بد من اشتماله عليها بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارها فى شخص
او نوعين ثم الى الاصغر فى ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك الهيئة الردية ويتصل بها
النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات
تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق فى عالم المثال على التدريج الى ان تزول فتح بترقت
الى عالم الجنان وعند هؤلاء اى الاشراقيين ما يقال وهو للمشائين ان كل مزاج اى انسانى
كان او غيره يستدعى من النور القاهر نورا مقتبسا فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم
فى غير الصبية الانسانية لما تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصبيا
المتكنة مقصورا على قبول النفوس التى ينقطع تصرفها عن الهياكل الانسانية
منتقلة تبصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا
ينهض عليهم ما سيورد من جهة المشائين بناء عليه فلهذا لم نتعرض لجوابهم ثم استظهرنا
لما قدمه هيهنا ولان حجج الفريقين فى اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما يصير

قال

قال عند هؤلاء ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو وجه
آخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل ٤٩٠
وقتا فوقتا صبية انسية فيكون صبية صامتة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة
فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن آخر حيواني
عقيب المفارقة والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك زمانا
لجاز اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون التعلق عقيب المفارقة
فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فنى بدن انساني حدث بدن حيواني فيتصل بكل
فناء كون بل الوقتان كما ادعيناه واما بطلان التالي فلقولهم انه لا يلزم ان يتصل وقت
فساد الصبية الانسانية بوقت كون صبية صامتة وهذا الوجه باطل ايضا
عندنا ولذلك قال ليس بموجه ايضا اي مثل ما قبله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه
لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا اذ من الامور
الفلكية المستمرة ما يخفى علينا آثارها ولا نطلع على اسرارها ولعل هذا التطابق وجب
بقانون مضبوط في العناية ولم نطلع عليه لقصوره على القوى البشرية كما يوجب اي
القانون المضبوط في نفس الامر وان لم نكن نعرفه في خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث
لا يبقى المال بينهما معطلا فكذا اي يوجب ذلك القانون المضبوط في موت بعض الصبيان
حيوة بعض منها لئلا يبقى النفوس معطلة بين البدنين هذا اي لنقال نفوس الناقصين
الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس مذهب المشرقيين اما عدم العكس فلاستلزامه
كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنقلة اليها عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال

قوله قدس سره هذا مذهب المشرقيين قال الشارح انا
عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنقلة اليها عن اكتساب الكمالات
اه اقول هذا التعطيل لازم في النقل النزولي للنفوس
في هذا العالم كما يستفاد مما ذكرنا مرارا ومما سنذكره
تعليقات

الجهالات ورذائل الاخلاق المنوقفة على الابدان الحجبة لنزول الرذائل عنها بالعدا
وبشدة الموت المصاب باستعمال الابدان الحيوانية التي هي طبقات النيران كما تقدم
وربما يجوز ون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله اى من نوعه كمن فرس
الى فرس اخر مالم يلزم المزاحمة التي في الانسان لاستعداد القبض فانه لو كان لبدن
الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان لما جاز النقل من فرس الى فرس
والا لزم في بدن واحد حيوانى نفسان كما لزم في الانسان وهو يح وقوله مالم يلزم
المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن
الفرس غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ولا ينافض هذا قولهم اذ لا يلزم في غير
الصبصبة الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد
وعدم الجزم كما ذكروا بهنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف بعيد جدا وقال
وعند هؤلاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك
وقال المشاؤن جميع الامزجة اى الحيوانية مستعدة بجواز مزاجها نفوسا منصرفة
اى من المفارق فيلزم فيها اى في الامزجة الحيوانية ما ذكرتم في الانسان اى من امتناع
النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بجاز مزاجه نفسا مفاضة من المفارق من غير
تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس مستنسخة اجتمع على البدن الحيواني نفسان
وهو يح والجواب عنه قد سبق انفا فلا حاجة الى اعادته هذا اى امتناع النقل من الانسان
الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه بين المتنازعين ما ذهب اليه المشاؤن وافلاطن
قبله من الحكماء اى كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم
قائلون بالنقل وان كانت جهات النقل التي قالوا بها هو من الانسان

في ابدان مناسبة لجرائمهم وفواحشهم
وكل
كلما ينشأ روحانية
يكونون في العذاب في
بدن مناسب لها حتى يزول
ملكة البهيمة عن نفوسهم فينتقلون في بدن
آخر كجثة بهيمة اخرى او نبات اخرى وكذا
حتى يزول عنهم الهيئات كلها ان لم يكن الجهل المركب
واعمال قبيحة وعادات رديئة صورة بصور
ملكية او شيطانية ان كان المكاسب
باب العلوم والاعتقادات او بهيمية ان كانت من
باب العلميات
كالشهوة
والغضب وبالجملة يحصل للنفس في جوار ان وصورة
انانية ملكة تلك
انانية شيطانية صورة
في الدنيا ان هذه الاخلاق الخبيثة
الحجبة

المقالة الخامسة

٤٩٢

الى الحيوان فقط او اليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة فيدفع فيها خللا

ويمسك بعض الاسلاميين اى فى صحة التناسخ وقوعه بآيات من الوحى مثل قوله تعالى

كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وقوله نعم كلما ارادوا

ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى ابدان الحيوانات

كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى فى تلك النيران التى هى الابدان وقوله وما من دابة

فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اى انهم كانوا طوائف مثلكم فى الخلق

والمعيشة وغيرها من الصناعات والعلوم الا انهم انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية

الى هذه الصور وآيات المسخ والاحاديث الواردة فى ان الناس يبعثون على صور مختلفة

بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اى مسخهم

اليها وجعلهم عبيد الدنيا المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر والجمال وامثالها

وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعنى بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم

القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة الرؤس وكقوله صلعم يحشر الناس يوم

القيمة على صور مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال معناه

انه يحشر مخالفا للانام فى افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش فى المخالفة التى هى

عين البلاهة الحمارية تمكنت فيه ولتمكن البلاهة فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك

مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد فى الوحى حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا

اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج يعنى من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نلبث

مرات اخرى وكقوله تعالى فى السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم

عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التى هى الجحيم لغلبة الاخلاق

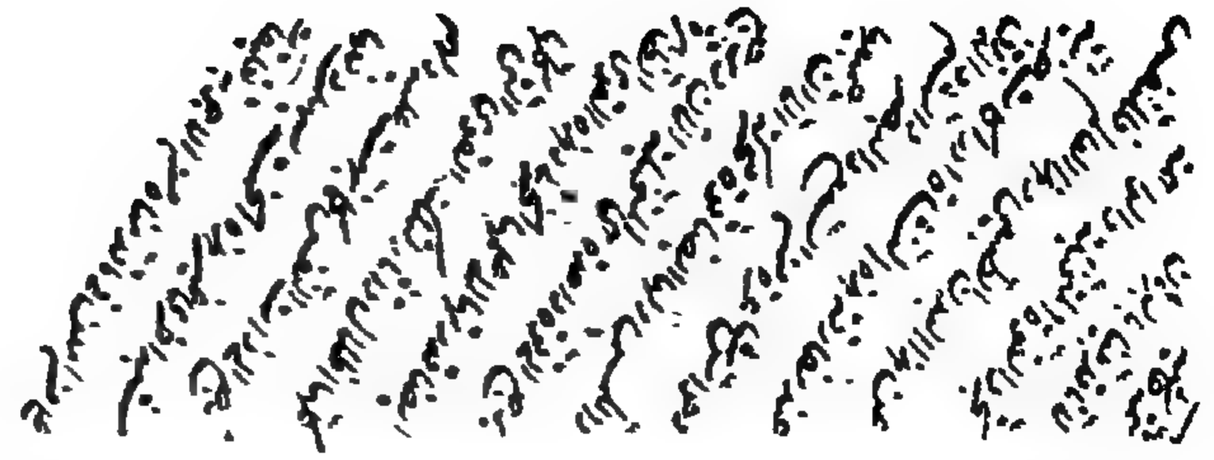
المرضية

انتقال نفوسهم الى ابدان الحيوانات المعذبة التى هى ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة فى نفوسهم وذلك لانتفاء نفوسهم الى ابدان الحيوانات فلابد وان تمر القوة الدنيا الموتة الاولى التى هى مفارقتهم عن الابدان الانسانية

لان المراد بالموتة الاولى التى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم هى الموتة التى تحصل بمفارقة النفس البدن الانسانى لا الموتة التى تحصل بمفارقتها البدن الحيوانى المعذب فى الجحيم فتدبر

ثم ان الاحوال التى تقدر بها وبتوابعها الانسان عند الموت لا تنقض ان عذاب الآخرة ابقى واشد لانها استقرارات فى النفس واصداء البواقى من هذه الحيثيات الخاصة

ان التعذيب بالجهل المركب وغيره ان كان بتبين الجواهر المجردة عند التجرد فكيف يتصدى مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة التخيل والجهل المركب منشاه المتخيلة ولابد فيه من تصورات ونصب بقات مخالفة للواقع ومعلوم ان الفائض من المبادى العالية لم يكن سواء استعداد جزئى لا يكون الا مطابقا للواقع فموضوع التعذيب ان كان جواهر مفارقة



فی بیان التناسخ

المرضیّة والهیئات المحمودة علیها واذا لم ینتقل نفوسهم بعد المفارقة الی ابدان الحیوانات فلا یذوقون فی الدنیا الا الموتة الاولی وهی مفارقتهم عن الابدان الانسانیّة وغیر ذلک کقوله تعالی ربّنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالی وقالوا لجلودهم لم شهدتم علینا وقوله تعالی یوم تشهد علیهم السنتهم وایدیهم وارجلهم بما کانوا یعملون یعنی ان بدن الکلب مثلا ورجله ولسانه اعنی صورته التی هو بواسطة لسانه یشهد بعمله السیّئ الذی هو الشرّه وکذا غیره من الحیوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السیّئة وهذه الآیات علی کثرتها لیس فیها شیء یصلح لان یکون مرجّحا لرای التناسخیّة لانها رموز بنبوّته واسرار الهیّة ولها محامل مذکورة فی کتب التفسیر یخرجها عن صلوح کونها متمسّکا لهم فلیطالع التفاسیر من اراد الاطّلاع وضعی ای مال اکثر الحکماء الی هذا ای الی التناسخ حتّی ان ارسطو قد نقل عنه انه رجع عن رایه فی ابطال التناسخ الی رای استاده افلاطن وبقی المشهور فی کتبه منع التناسخ لمصلحة سیاسیّة او کان نظره آداه الی ذلک فتجوز التناسخ بعد ما کان منعه الآن الجمیع متفقون علی خلاص الانوار المدبّرة الطاهرة ای عن نجاسات الجهل وانواع خلوق السیّئة المخلّیة بالعلوم الحقیقیّة والشیم المرضیّة الی عالم النور دون النقل لانه تمام الکلام للتطهیر وقد حصل ونحن نذکر بعد هذا ما یقتضیه ذوق حکمة الاشراق یعنی ذوق اصحاب الکشف والتحقیق وارباب البحث والتدقیق واعلم انه لمّا اراد ان یتکلّم فی الفصل التالی لهذا الفصل علی احوال الکاملین والسعداء بعد المفارقة قدّم علیه البرهان علی بقاء النفس بعد المفارقة لان بقائها علی الاحوال الفاضلة مبنیّ علی اصل بقائها فلذلک شرع فیه فقال واعلم ان النور المجرّد لا یتصوّر علیه العدم بعد فناء صیصیته ووجود المعلول له ثمّ ان النور المجرّد لا یقتضی عدم نفسه والّا ما وجد لوجوب مقارنته وهو عدم لوجود

ومذاهب ارسطو فی منعه وکذا بین مذهبی ارسطو فی المنع والاثبات تعلیقات

قوله قدس سرّه الآن الجمیع متفقون علی خلاص الانوار المدبّرة الخ فی هذا المقام اشکال عظیم سیما عند من لم یجوّز التفاوت والتشکیک فی الذوات کما تباع المشّائین ومن لم یجوّز التفاوت فی النور فی الجواهر المجرّدة کما تباع الاشراقیین ومن ذهب الی ان النفوس الانسانیّة بعد المفارقة تبقی علی ما کانت علیه من الکمال والنقص والسعادة والشقاوة وبیان الاشکال ان النفس اذا تجرّدت بالکلیّة عن البدن فقد فارقت الاجسام الکلیّة وما یتبعها وتخلّقاتها فیصیر نفوسا مختلفة بالنوع من انواع الحیوانات المغایرة بالنوع لنوع الانسان الذی کان بدنها بدنه فکیف یتصوّر بقاؤها بعد فساد بدنها وبقاء نوع الانسان وبقاء نفوس نوع الحیوانات المغایرة بالنوع لنوع الانسان الذی کان بدنها بدنه وبقاء نفوس نوع الانسان وبقاء نفوس نوع الحیوانات المغایرة بالنوع لنوع الانسان الذی کان بدنها بدنه

العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعلمه ولا يبطله وجوبه وفي بعض النسخ موجده وهو
النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا ثم
الشيء يعني النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعني النور المدبر لان الانوار المدبرة
هي اشعة الانوار القاهرة الاولية الابدية الغير المتغيرة وهي لازمة لها غير منفكة عنها
بذاته واعلم ان المتكلمين يكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر بناء في الحكم بحدوثه اللهم
الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد ثم ان
النور كيف يبطل شعاعه وضوئه بنفسه مع وجوب ورود امر بدوامه والانوار المجردة ليس
بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما اما تقدسها عنهما يعني برائتها عن المحل فلجوهريتها
واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة
لا يكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض
عند مزاحمته له في محله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا
وليست حالة في الموانع اي كالاعراض ليشترط فيها اي في بقائها وجودها مقابلة كاشتراط
مقابلة الحس الباصر في حدوث صور المرايا واستعداد محل كاشتراط استعداد
البدن في قبوله لآثار النفس وذلك لان حلول الشيء في الشيء مشروط باستعداد المحل لقبوله
وكذا بقاء ما يقابله تقابل التضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل
ولا بوجود مقابله ولا بانتفاء مضادتها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والمقابلة
ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال ولين مبدئ المدبرات
اي العقل المفارق بمتغير اي ليلزم من تغيره تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق
لين بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا يكون هو اي العقل

تتمة حاشية يقوم بالنفس بعقله فقد اختلفت الحكماء
فذهب
البيهقي فانه الاسكندر
الافروديسي الف كان يرى
ان النفس قوة بطريق فساد
البدن اصلا بل قول
ارسطاطاليس وامانا ارسطو
فانه يثبت للنفس بقاء ما
ايضا الى ان
٤٩٤ القوة باقية بعد فساد البدن
وعليه يؤول
قول الفيلسوف في اختيار
الشيخ قوله في هذه الرسالة
فاعلم ان هذا القول هو الصحيح وبه ناخذ
ثم اخذه صحيحا بوجه لائح عن مسامحة حيث
قرر ان لتلك النفوس سعادة عقلية ضعيفة من
حيث ادراكها بالبديهيات العامة وليست شقية
الى
السعادة والشقاوة
الجزئيات تحصل للنفوس
الجزئيات تحصل بالقوة
بالفعل مما بالقوة فادراكها
ادراكها بالحس والخيال
الحق بالظن والتخيل
البدن بالظن والتخيل
لما وجد ارسطو
التفوس الناقصة
بالعقائد الباطلة
على تجرد القوة المتخيلة
بين العالمين ولا يجوز
غرض الفيلسوف
العقل بهلاك تلك النفوس
بطلانها القبيح وفي اراده الاسكندر
عنه من القول ببقائها بقاء
الجزئيات فيكون
كلا قوليه
صحيحا لانه جليل القدر فانظن به ينبغي ان يكون
تعليقات

كمتعلقات وفی بعض النسخ كمعلقات حصلت من احوال المدبر وحده كالشهوة والغضب
والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فی الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة
بيطلان تلك الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اى غير المدبر وتدبيره
كمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غيره كالصفاليات اى الصور الحاصلة
فی المرايا الصقيلة فانها اى فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروطة وفی
بعض النسخ مشترطة بشهود الحس الباصر ولهذا تبطل تلك الصور ببطلان صقالة
المراة او الباصرة فان نسبتها الى تلك الصور والى امثالها من الخواص التی تتعلق بالمفارق
متابعة توقف عليه تلك الصور كنسبة المحل الى المنقوش التی فيه اذ نسبة ما عدا
نفسها عليه تلك الصور التی تتعلق بالمفارق متابعة توقف عليه تلك الصور كنسبة المحل
الى الحال وكما ان المنقوش يتغير ويبطل بتغير المحل وبطلانه سواء كانت المنقوش حاصلة
من المحل او من غيره كذلك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل لها اى المراة
والجليدية واليه اشار بقوله ونسبة غير النفس الفاعلية اى متابعة توقف عليه تلك الصور
الى امثالها اى لتلك الصور من الآثار والخواص كالمحل للمنقوش وفی بعض النسخ المنقوش
كانت اى المنقوش منه اى من المحل او من غيره وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا
لتلك الصور ولا المراة فاذا بطل حال المبدء اى حال المدبر الذی حصل منه المتعلقات
بطلت اى المتعلقات واذا لم يكن نسبة المدبرات الى مبدئها ثابتة واستمراره كنسبة
المتعلقات الى مبدئها المتغيرة وعدم استمراره فلا يتصور بطلان الانوار كما تصور
بطلان المتعلقات بل يدوم الانوار بدوام موجيها وهو المراد من قوله فالنور المجرد
موجبه دائم فيدوم ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم لكان اعدامها للهيئات

الظلمانية

الظلمانية لانها التي يضادها ويناقضها فكذا ففي حالة مقارنة علائق البدن كانت اي
الانوار المدبرة اولى بالعدم لابعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فيبقى
بقاء النور القاهر الذي هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيته
قبول تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره
على القانون الطبعي فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها
او لحصول العدم مدخل في بقائها كالاضداد او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها
كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ويمكن تقرير برهان على هذا المطلوب
بوجه اختصار يخدش عنه عدة مقدمات وكانا قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان
النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة فاذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحيته ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات
الشمس خروج المرآة بالتصدية عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار
خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها
وكما انه ممتنع العدم كما عرفت فكذلك يمتنع عدم النفس وهو المطلوب

فصل

في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النقل والتلذذ بالذات
العقلية التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد المفارقة
لكون البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة كالمرايا الصور هاهنا النور المدبر
اذا لم يقهرهم شواغل البرزخ اي من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم
والتخيلات الجرمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضائل الخلقية
ومواظبته على الرياضات التصفية يكون شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى الغواشي

لو كان لم

بل هي ذات آلة

لزوال

فى بيان خلاء الانوار الظاهرة الى عالم النور

لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذائل ووجود المقتضى بالتحلية بالعلم والفضائل

مع ان النور بطبعه مشتاق الى سخنه فكلما ازداد نورا وضوءا اى بازدياد الفضائل

ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر وازداد غنى وفربا اى عقليا من نور الانوار ولو

كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التاثير ما جبها جذب شواغل البرازخ

عن الافق النورى لان جذب الشواغل متناهى قوة التاثير فلا بقاوم غير متناهى قوة

التاثير لكن جبها الجذب فقواها متناهية التاثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت

الجواهر الغاسقة وقوى عشقها وشوقها الى عالم النور واستضاءت بالانوار القاهرة

وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فاذا انفكت صياصيها لا يجذب

اى بالتناسخ الى صياصى اخرى اى من ابدان الحيوانات الصامتة المنكسة لكمال قوتها

وشدة انجذابها الى ينابيع النور اى العالم العقلى والنور المتقوى بالشوارق العظيمة

اى الفائضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشق لسخنه اى لاصله وهو

عالم النور يجذب الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلى والنور اى المتقوى بما ذكرنا

لا يجذب الى مثل هذه الصياصى اى المنكوسة الصامتة (المنكسة خ ل) لان انجذابه اليها انما كان

للضعف وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قهرته الظلمات

ليكون له نزوع اليها فيتخلص اى بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا

اى طاهرا من الجهالات والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الجرمانية تقدس

اى بطهارة وكذا ما فى بعض النسخ بتقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما كان

من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اى يتصور

القرب منها بالصفات اى العقلية والمعانى التجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات

اى عن علائق الجسم اقرب منها اى من المبادى والشوق اى الى العالم العلوى والضقع الالهى

باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل حامل الذوات الدراكة الى نور الانوار اى الى

الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم امجدا باوار تفاعا الى النور الاعلى والمعنى واحد

لما علمت ان اللذة وصول ملائم الشئ وادراكه اى وادراك ذلك الشئ لوصول ذلك

اى الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو كذا وقد عرفت

فائدة هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات اى الحاصلة للحيوان

والانسان من النور المجرد ولا شئ ادرك منه لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه

لا يزيد على ذاته فلا شئ اعظم والذ من كماله وملائماته لان اللذة بقدر الادراك

فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما

وقد عرفت ان اللذات فى طلسمات الانوار المجردة اى فى الانواع الجسمية التى هى اصنام

الانوار وطلسماتها منها اى من الانوار المجردة ترشحت وهى اى الطلسمات ظلالها

اى ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها فكل ما فيها من الكمالات يكون منها

والغير الملائم لها اى للانوار المجردة المدبرة هيئات ظلمانية وظلال غاسقة اى مظلمة

يلحقها من صحبة البرازخ المظلمة التى هى الابدان الدنسة وشوقها اى ومن شوق

الانوار المدبرة الى ذلك اى الى ما يلحقها من صحبة البرازخ وهى الحجب التى تمنع الانوار

المدبرة عن مشاهدة الانوار والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية

ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها

بالكثرة لان النور الابرزخ عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت

لا تلتذ بكمالاتها اى بفضائلها العقلية النورية ولا بما لم بعاها اى فاتها التى

هي ذاتها الجسمية الظلمانية تشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ازعجته
اي ازعجه عاشقه وهو متخبط في سكره غير مدرك ما اصابه للحجاب الذي بينه وبين ما اضا
وهو السكر ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة
اي العقلية المحضة فهو كالعنين اذا انكر لذة الوقاع اي مع وجودها في الاعيان
وكان لكل من الحواس لذة والملائم لها ستة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان
المشرقة والسامعة بالنغمات المديدة والذائقة بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء
والامل والمها باضدادها وكذا باقي الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها وكذا الشهوة
والغضب اي من الالم واللذة اذ لا يخفى ان لذتها تخالف لذته وكذا المها الله ولات
للنفس بحسب كل قوة لذة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ان يحصل لها
الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة ان يتشبه بالمبادي بحسب الطاقة
البشرية حتى يتجرد عن المادة من جميع الوجوه متشخصة بهيئة الوجود وهو المراد من قوله

وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوتي قهره ومحبته حقهما فان النهر النور على ما تحته
في صخر اي في اصله وطبيعته وكذا المحبة اي محبة النور لما فوقه في صخر ايضا واذا كان
كذلك فينبغي ان يسلط اي النور الاسفهبد قهره اي قوة الغضبية على الصيصية
الظلمانية اي على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها ومحبته اي قوة الشوقية وعشقه
الى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة وان
كان كتب عليه الشقاوة فبقمع محبته وعشقه على الغواسق اي البرزخية الظلمانية
فيقهره الظلمات اي البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد بذلك عن عالم النور
مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان الشيخ قال في الشقاوة كأنه ليس يتبرء الانسان عن هذا

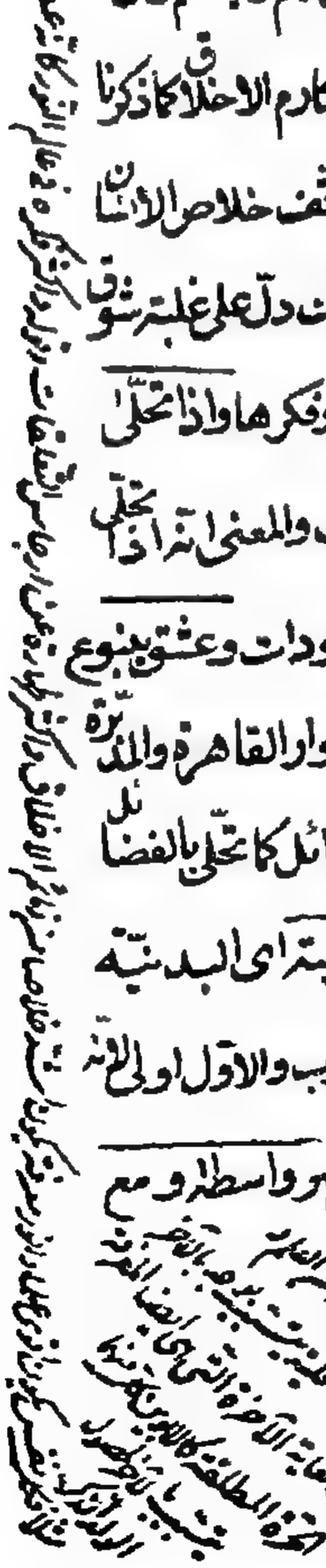
٥٠٠ العالم وعلائقه الآن يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار شوق الى ما هناك
يصده عما هنا ولا يتم السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العلمي وهو الخلق ولما كان ذلك
كذلك اراد المصنف ان يشير الى الخلق الذي يبعده عن هذا العالم ويقربه ما هناك فاشار
الى مكارم الاخلاق اشارة خفيفة وليبان اشتمال كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة
نفسانية يقتضي سهولة صدور الفعل عنها من غير احتياج الى تفكر وروية ولانه
قد تقرر في علم النفس ان لها ثلث قوى متباينة باعتبارها تصير مبدأ لصدور
افعال واثار مختلفة عنها بمشاركة الارادة احديها القوة الناطقة المسماة بالنفس
الملكية وهي مبدأ الفكر والتمييز وشوق النظر في حقائق الامور وثانيها القوة
الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ
بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبدأ
الغضب والتهور والاقدام على الاهوال وشوق التسلط والترفع ففضائل يكون بحسب
الاعتدال اعداد هذه القوى فان حركة النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت
لها فضيلة الحكمة التي هي الوسط بين طرفي الافراط المسمى بالتسفه والجربزة وهو استعمال
القوة المفكرة فيما لا يجب او فيما هو زيد من الواجب وبين طرفي التفريط المسمى
بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة هي توسط القوة
العلمية فيما يدرك به الحيوة وما لا بد منه وهي المتوسطة بين البلاهة والجربزة غير الحكمة
التي هي ارتسام الحقائق في النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود كيفما قد قيل لصاحب
الشرع عليه السلام وقل رب زدني علما وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال
وهوان بطاوع العاقلة وتقنع بما تعطيها حصلت فضيلة العفة التي هي الوسط

بین طرف الافراط المسمّی بالشرّه وهو ولوعها الی اللذات ازید مما هو الواجب وبین
طرف التفریط المسمّی بالخمود وهو سکون حرکة النفس البهیمیة عن طلب اللذات
الضروریة التی رخص الشرع والعقل الاقدام علیها من جهة الایثار لا من جهة نقصان
الحلیفة وان کانت حرکة النفس السبعیة باعتدال وهو ان ینقاد للعاقلة ولا یجانفها
فی هواها حصلت فضیلة الشجاعة التی هی الوسط بین طرف الافراط المسمّی بالتهوّر
وهو الاقدام علی ما لا یکون الاقدام علیه جمیلا وبین طرف التفریط المسمّی بالجبن
وهو الحذر مما لا یکون الحذر منه محمودا وهذه الفضائل الثلث اذا حصلت
واستزجت حصلت من ترکبها حالة متشابهة هی کمال تلک الفضائل وتسمّی بالعدالة
وهی الوسط بین الظلم وهو تحصیل ایسر المعاش من الوجوه الذمیمة وبین الانظلام
وهو تمکّن طالب ایسر المعاش من الغصب والنهب والانقیاد فی اخذهما منه بالمذلة
لا بالاستحقاق فاذا عرفت ذلک فاعلم ان قوله وانما یقع محبته الی عالم النور کما
ینبغی اذا عرفت ذاته وعالم النور وترتیب الوجود ای من نور الانوار والانوار القاهرة
والنفوس المدبرة الفلکیة والانسانیة والاجرام الفلکیة والعنصریة ومرکباتها
والمعاد ونحوها ای من نحو المذکورات والحاصل انه انما یقع محبته الی عالم النور اذا
انتقش بالوجود کله وتمثلت فی ذاته اعیان الموجودات من المبدإ الی المعاد تمثلا مع منکه
حقیقیة ممکنة فی جوهره علی حسب الطاقة البشریة اشارة الی الحکمة النظریة لانها
معرفة الموجودات علی ما هی علیه بقدر الامکان ولما کان تدبیر الصیصبة والغناء
بها ایضا ضروریا لیحفظ الترکیب البدنی مدة یحصل فیها کمال النفس وانما قال
ایضا لکون تدبیر النفس ضروریا ایضا وقوله فاجود الاخلاق الاعتدال ای التوسط

ثم قال
فتقول ایضا
هذه السعادة الحقیقیة
لا یتم الا باصلاح الجزء العملی من
النفس ثم سرد الکلام فی بیانه کما فعله
المصنف تلفیقا
قوله تدبیر الصیصبة والغناء بها ضروریا

في الامور الشهوانية اشارة الى العفة وهي مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون
تصرفاتها بحسب الرأي بحيث يظهر اثر الخيرية فيها وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة
وهي انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب من الامور الهائلة ويقدم بحسب
الرأي ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وقوله وفي صرف الفكر اي والاعمال
في صرف في المهمات البدنية اي الى ما لا بد له منها دون غيرها من الزوائد اشارة
الى الحكمة وهي توسط القوة العلمية فيما يدبر بها الجبوة والى العدالة وهي اتفاق هذه
القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف
وذلك لانها اذا لم تطلب ازيد من المهم لا يظلم اذا صرف الفكر في المهم لا يظلم واذا
لم يظلم ولم يظلم ثبت العدالة وظهر ما قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق كما ذكرنا

ولا اخلاص لمن لم يكن اكثر همته الآخرة واكثر فكره في عالم النور لتوقف خلاص الانسان
على كون اكثر همته الآخرة واكثر فكره في عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوقه
الآخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث همتها وفكرها واذا تخلى
النور الاسفهبذي بالاطلاع على الحقائق اي حقائق الموجودات والمعنى انه اذا تخلى
النفس بفضيلة الحكمة النظرية التي هي الاطلاع على حقائق الموجودات وعشق بنوع
النور والحيوة اي العالم العقلي وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة
ويطهر من دنس البرازخ اي يتخلى عن الادناس الطبيعية التي هي الرذائل كما تخلى بالفضائل
فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيصية اي البدنية
بالكلية وفي اكثر النسخ عن صيصية وفي نسخة عن حجابه والكل متقارب والاول اولى لانه
اعم واشمل وانفكت عليه اشراقات لا بتناهي من نور الانوار من غير واسطة ومع



الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن الفواهر ايضا كذا اى ينعكس عليه منها
اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة ومن الاسفهبدية اى وينعكس ايضا
عليه من الانوار المدبرة الاسفهبدية الفاضلة الطاهرة غير المتناهية فى الانزال
من كل واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد منها لا يتناهى فيلتذ لذة لا يتناهى
وكل لاحق اى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس
المفارقة ويلتذ بها السوابق ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى
وهى اشراقات ودوائر عقلية نورية وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات احاطة
شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض بل يدنى رونقها اشراق جلال
نور الانوار ومشاهدته لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس
فى رونق اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان النور المجرد لا
مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة المدرك
والادراك وادراكه ومدركه لا يقاس الى ثلث الظلمانيات اى الجسمانيات فان
القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار
افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا
المدرك للانوار لكونه نفس المجردات اكمل من المدرك للقوى لكون الاجسام
وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما لان ادراك النور لكونه
نسبة بين شريفين اكمل من ادراك القوى لكونه نسبة بين خسيسين واما لان
ادراك النور اقوى لاتحاد مدرك ظاهر الشئ وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر
ولزم بداهة لعدم فساده واكثرية مدركه قد لا يتناهى واخلص الى الكنه

لانه يخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واصح لانه لا يدرك الشئ على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولو لا غلبة الوهم ونحو مما حصلت العقائد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية في الجميع لانها لا تدرك باطن الشئ ولا يدوم لفسادها بفساد البدن ولا يدرك غير الشاهد ولا الشئ خالصا عن الزوائد بل مع شوب كادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدركها الحس الا كذلك ولا على ما هو عليه بل على خلاف فيدرك الصغير كبيرا وغيره من اغلاط الحس التي عرفتها ولولا ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم كلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفي موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد او الموضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كما ان لذة النظر الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث ان الامر كذلك فكما انه لا يقاس ثلثة الروحانيات الى ثلثة الجسمانيات لما بينا من التفاضلات كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الحس للجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان ندرك ونحن في عالم الغربة فكذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية في هذا العالم والية الاشارة بقوله فلن ترى اى لذة النور المجرد لا يقاس الى لذتها اى لذة الظلمانيات يعني اللذة الحسية البهيمية ومنه يعلم ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية ولا يعلمون ان لذة الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واكمل وافضل من لذات

قوله في الصفحة الآتية وكلما ازيد زينة ايضا اتما حصلت
بامر فورتر اه قدس سره ان اللذيذ بالحقيقة هو
الوجود وصورته الوجود
والعقليات مجردة عن اللابس
والاخسية غير مشوبة بالاعدام والنقائص
وفي الحاويات بخلاف ذلك وسبق ايضا ان
لكل صورة مادية لكونها مستجدة الكون دائرة غير مستقرة
الوجود
هو الموجود
الشئ اللذة ادراك ما هو
الطبيعي لكونه تام الوجود ولما كانت اكمل الوجود
والبساطة الخ لكون الالتذاذ من الكمال
الجهة ثم في مقام الحس المشترك ثم في مقام الخيال ثم في مقام
البهائم ثم في مقام العقل والعقل مع ادراكه مجردة اللذات الشريفة
دون في ذاته وادراكه بتمامه
الى الظاهر وقد يجتمع هذه الثلاث في شخص
واحد طالب او مطلوب فيلتذ
رجل واحد من صحبة الاحداث
والشبان واهل
الطرب و
الرقص والفاكهة ضيعة وحشم صحبة
الظرفاء والشعراء واهل الصناعات والعلوم
الجزئية ومن يجري مجراهم بحسب نفسه وخياله
ومن صحبة الحكماء الكاملين واهل التقوى والزهادة
بحسب عقله وروحه بتعليقات

البهائم بمآكلها ومشاربها ومطالبها ومآربها ولا يحاط بها اى بلذة النور فى هذا
العالم لكوننا محجوبين عنها بسبب المواد وعلائقها كيف اى كيف يقاس اللذات
الروحانية الى اللذات الجسمانية وكل اى والحال ان كل لذة برزخية اى جسمانية ايضا
انما حصلت بامر نورى رش على البرازخ لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان اللذات
الجسمانية بفيضها رب النوع وبرشها على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع
ايضا رشح عن اللذات الحقة اى النورية الروحانية فان الذى هو واقع لا يشتهى انسان
الميت لخلوه عن النور المدبر واثاره العرضية بل لا يشتهى الا برزخا وجمالا فيه شوب
نورى اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بد من النور ولذلك لا يشتهى انيان الاصنام وان كانت
فى غاية الجمال لخلوها عن النور ولا انيان المعنى التى لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق
والتور كقبول الثياب وتتم لذته بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته
ولهذا كلما كان احر كان الذ وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه ولهذا لا يلتذ
لو لم يتحرك ولهذا الابله لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ ويتحرك قوتا مجتمعة وقهرا
حتى يريد الذكران يقهر الانثى فوقع اى بسبب الازدواج وتحرك القوتين من عالم
النور مجتمعة مع قهر على الذكر ومجتمعة مع الذل على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على
ما سبق وكل اى من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى
اى من بينهما ويعدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة وانما ذلك اى ارادة
رفع الحجاب طلب للنور الاسفهبد لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه فكان النور
الاسفهبدى الذى لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبدى الذى للآخر
بلا حجاب لبلتذ بهذا التداذ المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذى بين الانوار

المجردة

المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي كما قال ارسطو للمجردات وان تعددت وتكثرت

فانها لا تتباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير ان تصير شيئا

واحدا بالامتزاج والتفاسد وتفترق من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة في

وحدانية بسيطة وكان النور الاسفهبذي كما كان له تعلق بالبرزخ وكانت لتصبيصة

مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها لتجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا

اشارة الى بيان القضاء المصري وشرعنا عليه الملاحدة الذين كانوا يقولون في اظهار رداءة خلق بعض الناس انه من الاصنام

فارقت اي الابدان الكاملة بالعلم والعمل اليه الاشارة بقوله من شدة اي اذا فارقت

الابدان وهي على حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار

وكثرة علاقتها العشقية معها اي مع الانوار يتوهم اضافي اي يتوهم ان الانوار

المدبرة هي الانوار القاهرة فيصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات

اي بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهر لها اي للمدبرات قبل المفارقة

ويجب ان يزداد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك والحكام ازدياد الانس واللذة في

عالمنا وكذا تعاشق الحيوانات اي يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اي ازدياد

اللذة يجب ان يزداد المحبة المشوبة بالقهر ههنا اي في هذا العالم مع نقص للمحبة والقهر فيه لكثرة الحجب

فما قولك في عالم المحبة التامة والقهر التام الخالص الذي اي عالم المحبة الذي

كله نور وبصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة في ذلك العالم

اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظنن ان الانوار المجردة يصير بعد المفارقة

شيئا واحدا فان الشيئين لا يصيران واحدا الا ان بقي كلاهما فلا اتحاد وان انعدما

فلا اتحاد وان بقي احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد وليس في غير الاجسام اي في المجردات

اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعني المجردات بالاتصال والامتزاج شيئا واحدا

كالاجسام

المقالة الخامسة

الوجود العقلي بكان وجود اكمل وجود اشرف الجمال سيما

ما يقترن بها في مرتبة من باب الاين ومرتبة من باب

الحركات والانفعال ومرتبة من مقولة

متى ومرتبة ذات وضع الى

غير ذلك من مقولات

الاجناس

المختلفة واذا حصلت معقولات بالكنه او تقع عليها

كثيرة بتمام الماهية حصل وجود اكمل وجود اشرف وبهم سائرها

على غير المفهوم منها او للاشتراك كذلك الاين مثلا فانه مقول

من الاين الذي لم يعتبر فيه سوى الزمان الذي هو الاين في الخارج من

الزمان وغيره وما من موجود من الموجودات الطبيعية

والعقلية الا ويمكن ان يحصل صورة ذلك الذات في

كالاجسام والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها
على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا
وكذا الحلول لانه انما يمكن فى الاعراض المفتقرة الى المحل لا فى الجواهر القائمة بذواتها
ولشدة القرب يتوهم الاتحاد او الحلول ويحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفروا الله كما
نقل عن ابى يزيد والحسين بن منصور والمسيح بن مريم واشالهم والمجردات اى النفوس
المفارقة عن الابدان لا تتقدم اى بعد المفارقة لدوامها بدوام عللها كما عرفت واذا
كانت موجودة ولبست شيئا واحدا فهى متمايزة امتيازا عقليا لشعورها بذواتها
وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص وفى بعض النسخ وتخصيص يبتنى على
تصرفات الصياصى فالحاصل ان الانوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من
التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف مواداها وازمنة حدوثها وغير ذلك
يختلف هيئاتها فلا يشترك اثنان فى الهيئات من جميع الوجوه بل يفترقان فيها
ويتميز احدها عن الاخر بها بل اى المجردات الانسفهبدية لا تتقدم بل يبقى متمايزة
بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها الانوار التامة اى القواهر العقلية كما صارت
المرايا مظاهر للمثل اى الروحانية المعلقة لا فى محل ضربا للمثل وكما كانت الابدان
قبل المفارقة مظاهرها فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة ولكن قهرها
مشوبا بالمحبة فيقع اى المدبرات فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك
لذة ما وقهر العالم الاعلى غير مفسد اى كقهر العالم الادنى على ما يشاهد من قهر
الاضداد بعضها بعضا وافسادها اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هناك
لما عرفت ولانه لا تضاد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التى هى كلها

نفس الوجود والادراك واللذة تعالى موجدا وتقدس عبدا عن بل اى قهر العالم

الاعلى غير مفسد بل قهره بكل اللذة اى للانوار المجردة لكون قهره مشوبا بالمحبة

والمدبرات الطاهرة اى باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل الشبيهة بالقوى

اى فى الطهارة ونحوها مقدسة بقدس الله تم اى مطهرة بطهر الله طوبى لهم وحسن مآب

فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة وهى لا يخلو عن اقسام

خمسة لان النور الاسفهبدى اما ان يكون كاملا فى الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا

فيهما او كاملا فى العلمية دون العملية او فى العملية دون العلمية او ناقصا فيهما والاول

هو الكامل فى السعادة ومن السابقين المقربين والثانى والثالث والرابع من المتوسطين

فى السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل فى الشقاوة ومن اصحاب

الشمال المقيمين فى الهاوية وما ادراك ما هيه ولا نذكر حكم القسم الاول فى الفصل السابق

حيث قال واذا تجلى النور الاسفهبدى بالاطلاع على الحقائق وتطهر من رجس البرائح

اى يعنى اذا تزين بالعلم والعمل عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانفكت عليه

اشارات لا يتناهى الى اخره اشار الى الحكم الثانى والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين

اى فى العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمهما ولا يحتمل ان يكون

المراد من المتوسطين المتوسطين فى السعادة وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة الكامل فى

السعادة والمتوسط والناقص فيهما اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتزهين

لانهم من المتوسطين فى السعادة وانما قال بحرف العطف ليكون كالتة قال السعداء من

الكاملين فى العلم والعمل وفى السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين

والزهاد من المتزهين اى من الكاملين فى العلمية دون العملية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية

الوجود المضاف
الى الموجود الحق
هو عين الموجودات الكثيرة
والاعيان مرايا الوجود الحق ومظاهر
فى المرآة الاعيان وجود المرئى وصور
فالموجودات المتكثرة بالمحدثات صور تفاصيل الحق
والاعيان لها اعتباران اعتبار انها مظاهر ومرايا للوجود الحق
وصفاته واسمائه
اعتبار الاول
الوجود الحق بصيغة الواحد
الوجود الحق بصيغة الجمع
الوجود الحق بصيغة الجمع
الوجود الحق بصيغة الجمع

فی بیان احوال النفوس الانسانیة بعد المفارقة البدنیة

قد یتخلصون الی عالم المثل المعلقة التی مظهرها بعض البرازخ العلویة ای الاجرام الفلکیة

لکن یختلف مظاهرهم بحسب اختلاف هیئات نفوسهم فانه کلما کانت النفس اشرف

کان مظهرها اعلی وان کانت اخس فاکثف وادنی ولها ای وللمتوسطین والمتنزهین

یعنی لنفوسهم ایجاد المثل ای الروحانیة المعلقة لا فی محل والقوة علی ذلک ای

علی ایجادها فیستحضر من الاطعمة ای اللذیذة والصور ای الملیحة والسماع الطیب

وغیر ذلک من الاشربة اللطیفة والملابس الشریفة ونحوها علی ما یشتهی ای یستحضر

علی الوجه الذی یشتهی وتلک الصور اتم مما عندنا ای من صور هذا العالم فان

مظاهر هذه ای هذه الصور التی عندنا وحواملها ناقصة لانها هیولی عالم

الکون والفساد المشترکة المتبدلة دائما من حالة الی حالة تخلع صورة وتلبس اخری

وهی ای مظاهر تلک الصور کاملة لانها الاجرام الفلکیة التی لا تتکون ولا تفسد

ویخلدون فیها ای فی تلک البرازخ اما ابدا علی ما یشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعلیله

وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم انفساخ البرازخ العلویة واما

زمانا طویلا کما یقال خلد الله دولته والاول مذهب الاوائل الذاهبین الی ان الکامل

فی العلم دون العمل مخلد فی بعض الافلاک اذا لم یکن له استعداد الخلاص الی عالم النور

ولا الترقی الی فلک اعلی مما تعلق به وان الکامل فی العلم دون العمل لا یخلد فیه بل یرتقی

من الادنی الی الاعلی الی ان یصل الی المحدد ثم یخلص الی عالم النور ان کان لها

استعداد التخلص الیه والثانی مذهب افلاطن الالهی وهو انهم لا یخلدون فی الاجرام

السماویة التی دون المحدد بل ینتقل من بعض الی بعض فان النفوس التی مظاهرها

الفلک الادنی انما تلبث للقمر بمکث فیه زمانا قصیرا او طویلا حتی یزول عنه بعض الهیئات

المقالة الخامسة

ثم يرتقى الى فلك عطارد يقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال يرتقى من فلك ادنى الى فلك اعلى
على الترتيب مقيمة فى كل فلك بحسب هيئاتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا
حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه
ولا تخلد فى المحدد وذهب بعضهم الى انه لابد من المرور الى الافلاك والخلاص منها
الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك
الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق بها ينفك علاقتها عن هذا العالم الى عالم المثل
النورية فيرتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال
ثم منه ينتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول
الى عالم العقل يمر فى العالم الحسى والمثالى على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها
حتى تصل الى عالم السفل ثم يدوم فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل
الى الله تم وبسبحبل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال
لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك وبينه منازل لا تقطعها كما هو سنة الله تم
فى الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو
الكامل فى العلم دون العمل كانه اعنى المصرح بحكمه لكونه قريبا من حكم الثانى والثالث
بل هو لو فسر الطويل وقال فى اللمحات والنفس العالمة الفاسقة يجذبها العلم الى العالم الاعلى
والشوق الى اسفل السافلين فيتعذب فيها زمانا ويتمايز ولها واما القسم الخامس وهو
انا قصرنا فى العلم والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا احوالهم
جثيا اى ملتزمين بالارض على الركبتين واصبحوا فى ديارهم جاثمين اى منكبين
على الارض يصدرهم وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعنى المبدأ الجسمانى

فى احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية

والمحبة لها سواء كان النقل اى التناسخ حقا او باطلا فان الحجج على طرفى النقيض فيه

اى فى النقل يعنى حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصى البرزخية

اى عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا

يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها اى ظلال مثالية هى صور

خيالية روحانية معلقة لا فى محل على حسب هيئاتها المناسبة لها اذ ليس لها مادة مطلقة

لتتخلصوا عن الصياصى الى عالم النور ولاما للمتوسطين ليصير الافلاك مظاهر نفوسهم

ومافيهم من الميل الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها

والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة فى عالم الانوار

العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء

وهى صور شنيعة مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال

ومستنيرة للتعذب يتنعمون بها وهى صور حسنة بهية على ما يلتذون به اى على

الوجه الذى يلتذون به من انهم غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين

مما يشتهون وللاشقياء سود زرق تنزع منها النفوس كالعفاريت والشياطين ثم

كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس

واتباط طلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية لذلك

يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر

مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيل النفسى بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة

فى الاعيان لا فى محل والى انا العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم

المنقسم الى الصور

العقول وعالم الصور الجسمية وهى عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشجية

يسئلونهم الاحضار لما القضاء ليس لهم الا شر
فان رضوا
عنهم والا عبدوا
الا طرطوسى لم يزل ذلك
وابهم الا ان يرضى خصومهم عنهم والله
كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع
من هذه الارض ويسيرون من هذه المجالس ويسكنون الاماكن

وفي عالم المثال المعلق ولما كان الصياصي المعلقة ليست في مراها وغيرها اي من القوى
الخيالية والاشياء الصقيلة كالماء والهواء ونحوهما وليس لها محل اي من هذا العالم والا
لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة
بذواتها في العالم المثالي اي الروحاني ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان
كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم اي من عالم الحس تظهر به لصقالته
تحصل في الهواء وصفاء وكذلك في الماء واجزاء الارض وربما ينتقل في مظاهرها
اي من مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فيظهر في الهواء مرة وفي الماء اخرى وكذا في
غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور المثالية المنتقلة في المظاهر يحصل ضرب
من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان
يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف ونوع من الجن وكذا الغول فيراها كثير
من الناس في مظاهر وهيئات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبة
لهم فيها على ما تحقق عند المصنف بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله
وقد شهد اي عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شيروان
وقوم لا يعدون من اهل مدينة تبتي مباخ وهي من مدن اذربايجان انهم شاهدوا
هذه الصور اي المثالية الجنية والشيطانية كثيرا بحيث اكثر المدينة كانوا يرونهم
دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكنني دفعهم وليس ذلك مرة او مرتين بل في كل
وقت يظهرون ولا تصل اليهم ايدي الناس وقد جرب من مر اخرى اي من الرياضات
والمجاهدات صياصي اي في وجود صياصي هي اشباح مثالية مندرعة غير ملموسة
ليس ظاهرها الحس المشترك وانما اكتفى بهذا لئلا يظن انه مما ادرك بالحس المشترك

لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما امتدت بجميع البدن وليس كذلك بل بكل

يمتد مع جميع البدن ويقاوم البدن ويصارع الناس ولى فى نفسى تجارب صحيحة

اى لكونها باطنية وعلى الاعتبارات العقلية الصادقة مبتنية تدل على ان العوالم اربعة

الاول انوار قاهرة وهو عالم الانوار المجردة العقلية التى لا تعلق لها بالاجسام اصلا

وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة

هو الثانى وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية وبرزخيان

هو الثالث وهو عالم الحس واحدهما برزخية الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيهما

العناصر بما فيها من المركبات وفى بعض النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا

وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى برزخين ولكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات

والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اى فى

الظلمانية العذاب للاشقياء فى المستنيرة النعيم واللذة للسعداء على ما قال مستنيرة

للسعداء على ما يلتذون به ولهذا لم يكثره وهو رابع العوالم وهو عالم الخيال للمثال

وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يجد وعذ وعالم الحس فى البرزخين بجميع ما فيهما

من الكواكب المركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان وبزيد عليه باشياء

سيجئ الاشارة اليها انشاء الله العزيز اما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس

لها ولكن لها ارباب انواع من العقول واما حيوانات على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة

كانسان عالم المثال واكثر هذه النفوس هى التى انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات

ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان حيوانات

ذلك العالم على حسب ما بقى فيها من الملكات ان كانت مدنسة وبالابدان البشرية

المقالة الخامسة

التي في اعلى طبقات الانسان ثم ان كانت متوسطة في الفضيلة ويجوز ان يكون بعض

هذه النفوس انما طفقت من قبل العقل المختص بان ضته بعالم المثال ومن هذه النفوس

اي التي لا تعلق لها بهذا العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان من ذلك العالم والمثل المعلقة

وهي الابدان التي تعلقت بها النفوس المفارقة والمعنى ان منها يحصل الجن والشياطين

ونحوهما من الغيلان وما بعد من ذلك القبيل بان يكون لها مظاهر من هذا العالم

كالماء والهواء مثلا يظهرون فيها احيانا بحسب استعدادتها بالحركات الفلكية فاذن

النفوس الظاهرة بالصور المثالية في تلك المظاهر هي الجن والشياطين وفيها اي

وفي الصور المعلقة يعني في عالم المثال التعادات الوهمية اي التي للمتوسطين ومن يجري

مجراهم من اللذات بما يشتهون وتماثلها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس باكل حقيقة

على ما لا يخفى وقد يحصل لهذه المثل المعلقة الحاصلة جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات

فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيل الحيواني ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيل او بفساد

المرايا والخيال وحكم الصور المرئية في النوم حكم صور المرايا والتخيل في انها حادثة بفيضها

الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه ضعف حاله وخلقه وهي مظاهر للنفوس

النائمة وقد تخلقها اي وقد توجد المثل المعلقة الانوار المدبرة الفلكية ليصير اي تلك

المثل المخلوقة مظاهر لها اي للانوار المدبرة الفلكية عند المصطفين اي عند الاخيار

وفي بعض النسخ عند المستبصرين اي من اصحاب الاعتبار والافكار اي ليظهروا فيها عند

خيرونهم فيها وما يخلقها المدبرات يكون نوريتة وتصحبها اريحية اي سعة خلق طيب فان

الاريحي هو الواسع الخلق الطيب روحانية اي سعة خلق روحانية لا جسمانية وفي بعض

النسخ وقد يخلعها اي وقد يخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها اعني عن المرايا والتخيلات

بعد

العالم الاول صور تجردة عن المادة وهيولاتها

عقلية

في ذلك العالم

وتسمى عالم الصور المجردة

المقدرية القائمة لا في محل

فكان كامرية الجنة جنان جنة العقل

جنة المحل واليه الاشارة في قوله تعالى ولمن خاف

مقام ربه جنتان ولا يبعد ان يكون قوله فيهما من كل فاكهة

بعد

سلطان النفس ليكون بعض العقليات

وبعضها حسية

العقلية التي لا تعلق لها بالمادة

الحسية التي تعلقت بالمادة

الخيالية التي تعلقت بالمادة

الحسية التي تعلقت بالمادة

عقلية حسية خيالية

عالم العقل وعالم الخيال وعالم الحس ولكل منها

محل طبقاته وجود عينية حقيقية تناسبه

طبقات ابعاد الصفة

السابقة غير ابعاد

صور معلقة

ظلمانية فيها العذاب للاشقياء اه هذا الكلام دال على

الوجود الجبروتي وجود الجنة في ذلك العالم وصوره

الظلمانية يتحقق عذابا للاشقياء وفي هذا العالم ايضا

نفوسهم في ابدان حيوانية معلقة بها مثلها كما يجوز ان يكون

في هذا العالم ايضا عند المصنف وبشله عندنا يتحقق جميع

مواعيد النبوة من نعيم الجنان وتعذيب اهل النيران

بجميع اللذات والآلام الجسمانية لان البدن المثالي

فى احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية

بعد حصولها فيها الانوار المدبرة الفلكية تصير اى تلك المثل المعلقة المتخلقة مظاهرها
اى للانوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين فيظهر وتن فيها عندهم كما قلنا وما يخلعها
المدبرات اى عن مظاهرها الى آخره والظاهر انه تصحيف لان ما يخلعها المدبرات عن
مظاهرها ويحفظها لا يزيد على ما كانت فلا يلزم ان يكون نورية ويصحبها اربعة وتن
بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت اشرف
كان المعلول اشرف ولما شوهد تجرد المثل وما نسب اى شاهدها الى الحس المشترك
انما يصل اليه من الحواس الظاهرة فدل على ان المقابلة اى مقابلة المشاهد ليست بشرط للمشاهدة
مطلقا والا لتوقف عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما توقف عليها اى على المقابلة
الابصار لان فيها اى فى المقابلة عبرا من ارتفاع الحجب الذى هو شرط المشاهدة
وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود
عالما مقداريا غير العالم الحسى لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن
جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما ابواب لا يحصى عدد من الخلائق
لا يعلمون ان الله خلق آدم وذريته وهو يحدث واحدا والعالم الحسى فى دوام حركة افلاكه
المثالية وقبول العنصريات ومركباتها آثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية
ويحصل فى ذلك انواع النمو المعلقة المتخلقة الى غير النهاية على طبقات مختلفة
باللطافة والكثافة وكل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء
والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم والنشأة لكن فيه مآرب واغراض
من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدون منه
ويظهر منه العجائب وبه اى بعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد على ما ورد

كالاوختة وغيره يلزم التناسخ وهو مستحيل
كما ذكرناه
على تقدير ان يكون
ما ذكروه حقا لا يلزم ايضا
وجود الجن والشياطين فى تلك
النفوس الشريرة بل لها ضروب متعددة
بعضها فى هذا العالم وبعضها فى عالم الاشباح
والمثل المعلقة التى طبقتها طبقة العنصريات لذلك
العالم
ازلا والبيع عنه
وما الشياطين الا الملكات
الشريرات عما لا ينبغى ان يكون من
الوجود لنفوس
السفلية والبهيمية وكما انه
عليها الا ترى انه
الملكات
بعض الملكات
ان يكون
ان يكون
فتحترق وتهلك وتتزجر عن افعالها
فانها امور ليست بجارحة عن الامكان وقد اخبرت
بها الشريعة الحقة ويوجد فيهم الاخيار
واما الاسلام ايضا كما دلت
عليه سورة الجن ثم لا ينكر
ان يكون لطائفة
من الملائكة والشياطين من اعمال بنى آدم ونياتهم وكلامهم
وقد تمت الاشارة الى ان فى قوى الانسان شيئا كالملكة
او العنصر شيئا كالشيطان وهو الوهم وشيئا كالسبع
او الغضب وشيئا كالبهيمة وهى الشهوة فاذا خرج
شيء من هذه القوى التى فى الانسان من القوة الى
الفعل ومن الضعف الى الكمال فهو اما ملك بالفعل
واما شيطان بالفعل او بهيمة او سبع بالفعل واذا اعتبر

المقالة الخامسة

فالشرائع الالهية والاشباح الربانية اى به يتحقق ايضا الاشباح الربانية يعنى الاشباح
العظيمة الفاضلة المليحة الطائلة الفسيحة التى يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التى
ليتوى ظهوره فيها وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت
فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عم الباريء تعالى لما ظهر فى الطور وغيره
كما هو مذكور فى التوراة وكما ادرك النبى ص والصحابة رض جبرئيل لما ظهر فى صورة
دحية الكلبى رض ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من
الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة معينة فى زمان معين بحسب استعداد
القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية المفارقة
وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهر وفى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفى نسخة
واشباح القربانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم
تتحقق اشباح زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اى به يتحقق ايضا جميع مواعيد
النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الالام
الجسمانية اذ البدن المثالى الذى يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان لجميع
الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض
نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة للمستبرة التى مظاهرها الافلاك طبقات
من الملائكة اى السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة فان
النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى ومرقى المقدسين من المتألهين اى من
الكاملين فى الحكمتين النظرية والعلمية المتهذبين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة

فصل

فى بيان الشرف والشقاوة

اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان يتجرد عنها تفارقها

ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى وقد

وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية فيكون على مرتبة

واكثر منقلبة منها واعلم ان فى هذا العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية

عنها ظاهرة للعقول وهى الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجردة اذا

فارقت الاجساد مهذبة مستبصرة وصارت فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة

فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها

غير مهذبة ولا مستبصرة ولم تترق الى ملكوت السموات بل تعلقت بالعالم المثالى

متردية فى طبقات الجحيم ولها مظاهر فى هذا العالم يظهرون بها احيانا يسمى بالارواح

الخبيثة والشريرة وهى اجناس الجن والشياطين المفسدون فى العالم

فصل

فى بيان ان الشر فى هذا العالم والشقاوة فى الآخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما

داخلان فى قدر الله الذى هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضى به

لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من

اللوازم التى ليست بمجعولة جاعل وقرره بقوله الشقاوة والشر انما لزما فى عالم الظلمات

اى فى العالم الحسى والمثالى المظلمين من الحركات اى من حركات العالمين والظلمة والحركة لزما

اى فى عالم الظلمات من جهة الفقر فى الانوار القاهرة اى العقول والمدبرة اى النفوس والشر

لزم بالوسائط اللزوم بواسطة الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة الفقر فى القوام

والمدبرات ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر

اى بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل لعرض الفقر اللازم منه الظلمة

المقالة الخامسة

يتصور فيه نقصان او عدم في وجود نوعه او شخصه بحيث لو كمل من الخيرات التي يجوز ويمكن بالامكان العام ان يكون عليها بالفعل لا بالقوة كالعقول المفارقة والاجرام السماوية والابداعيات وسنها ما لا يتصور فيه ذلك كالكائنات وما يتعلق بها فالقسم الاول يرى من الشر وان كان وجودات تلك الامور خيرا بالنسبة والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية

الممتنعة التلبس اى عن الماهية لان كون الشئ معلولا لا يلزم لماهيته كونه محتاجا الى الغير وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما قد عرفت فالشر لازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن المثلث لما كانت لازمة لذاته وماهيته ولما استشعر ان يقال لو خلق المعلول بحيث لا يلزم شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريئا عن الشر كان احسن واحرى قال ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اى بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان المعلول لا بد وان يلزم شر اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجب لذاته من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينافي علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ينافي قضية جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي رض في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان يعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شرا انما هو لا قتضائه الى عدم ما اذ لو كان موجودا وما فوت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشئ لا يقتضي عدمه ولا عدم شئ تماما يكمله ولو اقتضى الشئ عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لكان الشر شرا والا لكان شرا لنفسه ولغيره وليس فليس والاصبع الزائدة انما يؤخذ شرا لانها

لزم من جهة نقصان فاعلية عن درجة الوجوب الذاتي

فصل ان منبع الشر قوة المادة ومنبع القوة مهيات الامكان في المفارقات على ان نفس الامكان والقوة المطلقين ليسا شرا الا باصطلاح آخر كما اومأنا اليه سابقا

في الصفحة السابقة قوله س و نور الانوار سيجيء عليه ما يدل بيانه اثبات ما اشرنا اليه سابقا ان الخير مقتضى

الفصل الثاني في ان الشر لا ذات له بل الشر عدم

ضروري للوازم الماهيات

الشر عدم كمال لذات او عدم ما اذ لو كان موجودا

ينطبق

ومما ينبغي ان يعلم ان الشر لو كان لامكانه مستندا عالما بسببه اول هو اشرف من واجب الوجود على ما مر فلا يكون غير هذا النظام الجملي انه لو كان يكون نظام جملي آخر اشرف من هذا الوشد وهذا لك

تبطل هيئة مستحسنة عن اليد كذا غيرها وكان العدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل
الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن
ملاحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية
ينسبون الشر الى فاعل شرير هو الانسان والمجوس الى فاعل شرير غيره كيف وقد ثبت
ان الواجب في الوجود الاواحد والقسمة يقتضي خيرا لاشر فيه ويجب وجوده عن
الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم
البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا ولا ما يتساوى خيره وشره
لانه سبا في الحكمة والخير وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب لا يجوز
اهماله على رحمة المبدع فان ترك خيرا كثيرا لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين
لا يتم نفعهما الا ان يلزمهما بحسب مصادماتهما احراق او غرق نادر وكذا الانسان
وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما النار لم يخلق
هذا القسم برهانا عن الشر فجاب بان هذا السؤال فاسد لان من مضمن ان هذا القسم
لم ما جعل غير نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول
ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في حكمته
اهمال الصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو سلا
جدري لان الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات
هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير والية الاشارة بقوله والشر في هذا العالم اقل من
الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى العالم العقول
الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة الى ذلك العالم لجلالته

تقتضيها بالحركة التي يمتنع الدوام وهي الدورة
وهي الفلكية
وهي صادرة عن
الاول فيجب ان يكون
ارادتنا متعلقة بواجب الوجود
بذاته وسببها هو فان قيل فهب لنا قدرة
على افعالنا اي لا فلنا ان لنا قدرة على الضدين لقياس
الاقوانا وانا بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على
الكل من حيث هو كل
بالنوع الشر
نشأ ووجد في العالم ان كانت
شخص واحد فعلى تقدير الطبيعة فان العالم يخلو
فاعلم ان الخير
نظام احسن من
واجب الوجود وكل
كان شر الشرور في
يقال في دفعها ان الشر
ودرء المحض او الاعم الخير المحض كالعقول
لما كان وكذا الشر لشان اجماله
بيانه وتفصيله الى
والاقسام الباقية غير موجودة اما الثاني فممتنع والباقي
الباقيان علمنا انتهاءهما للخيرية والرحمة الثاني من
الخير الاول الى الكل وبالجملة فالشر في الجملة بالتبعية
الى اثبات سيدة احد شريرات
كان القسم الثالث
فهو كائن من
او اذا الخير لان في ترك الشر الكثير وان كان من جهة الام
الثلثة الاخر فهي غير موجودة اصلا والاول مسلك
افلاطن الالهي في دفع شبهة الثنوية وهذا مسلك
ارسطاطاليس في دفع شبههم وقد تفاخر به تلميذاه
والشر في
هذا العالم ان اريد
الشر بالذات اي الصدر
فهو غير موجود وان اريد
فقال المراد
وان اريد به

وحقارة هذا لو كان عالم الكون والفساد كله شرا كان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود
وكيف
فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل مما في
الارض مما لا يسلم منها فانه نرى في اكثر الاحوال السلم وانما يستضر في بعض الاحوال وفي بعض
الصفات الا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة
اكثر وبهذا يعلم ان الخير غالب وان الشر نادر غير مقصود بالذات وان كان معتدا بل
بالعرض وبقول من قال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضاد كما لانهم
من الجهل والغضب والشهوة سلمنا لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع
اما الاول فبيانه كما ان حال الابدان على اقسام بالغ في كمالها من الحسن والصحة ومتوسط
وهو اكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل ونازل شديد
النزول من القبح السقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال
النفوس في الاخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف
الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئاتها
ليس لمنتقم من خارج بل هي حاملة عذابها معها فسافها الاثقافات القدرية الى اقتراف
شهوات وارتكاب جهالات فارقت منلطخة ووردت اليها اعمالها فاتت بما معها كالمتألم عرضا
لتهمة سابقة لية الكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول الوحداني كالقضاء
بموت زيد فانه امر واحد ينفصل الى موته في يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف
ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه
وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من نفع

في هذه الشبهة المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره

قوله قدس سره لما كانت قوة القوى غير متناهية في
الفعل قد سبق ان الفعل هو الاشياء كلها فلو لم يكن
غير متناهي القوة في الفعل لم يكن هو الاشياء كلها
بل صورة شيء دون شيء فلم يكن بسيط الحقيقة
الان هذه الاشياء الصادرة عنه شيئا بعد شيء لكونها
ناقصة زمانية مكانية
فيه بنوع اعم واشرف كما ذكره المتعلم
الاول في انه لو جاز من قوله ان في العقل
جميع العقول وجميع الاشياء التي تحت والحيوان
الكل شيء دفعة واحدة فانه تعرض الاشياء بعد
الكل فيه فلكن فاعل الاشياء يعلم انه يفعل شيئا بعد
فيفعل دفعة واحدة ما يفعل الاول فانه تعرض الاشياء كلها التي
لذلك دفعة واحدة وشيء واحد وقد بسط الكلام في
الاول في اثبات الجواهر المفارقة
الجواهر المفارقة
وقد اوردنا ادلة قاطعة
نفقة الله
فكيف لو لم يكن كذلك لكان المنزل عنها
في كتم العدم من هذه الصور اكثر عددا من المعطاة
الى ما لا نهاية
بغير نهاية نفيسات
للعقول والنفوس والانوار المدبرة اياه
هذه الاسرة الاربعة المذكورة فنبدأ
الابداع الى الكون
من الاعلى الاشرف
من الاشرف الى الاخس
الى الاخس
فلا نبدأ بالنفس
النقص والشغل
ان هذه الاظلام والبرد كالارض
كالشمس بالنارة والاشراق
والتلطيف

ويفيضون افعالهم على افعالنا ويجعلون له في افعاله اغراضا كما لنا كاكثر المتكلمين تعالى الله

عنه علوا كبيرا **قاعدة** في بيان كيفية صدور الموالید الغير المتناهية عن

العلويات لما كانت قوة القواهر اى العقول غير متناهية في الفعل لقبولها الفيض

على الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك اى قوة قبول الآثار العقلية

الى غير النهاية والمعدات اى للمواد الجسمانية لقبول الآثار العقلية الى غير النهاية من الحركات

اى الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حصول البركات التي هي فيض الصور

المعدنية والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اى الاسفهبدية الانسانية

الى غير نهاية قرنا بعد قرن لامتناع حصول النفوس الناطقة الانسانية دفعة

اذ المواد والابدان متناهية وهي غير متناهية وانما خص فيضها بالذكر لانها اذهب

ما حصل منها في هذا العالم والكامل من المدبرات اى الاسفهبدية الانسانية

بعد المفارقة اى المجردية تلحق بالقواهر اى بالعقول وفي بعض النسخ بالسابقين

والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اى عدد العقول

من الانوار اى من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية

فصل في بيان سبب الاندارات والاطلاع على المغيبات وفي ان نقوش

الكائنات ازلا وابدا محفوظة في البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة

التي في عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما بما هو

ضروري لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر

في الباطن او غير ضروري له اما في اصل فطرته كالكثير من الامة التي يستعملها النفس

في تدبير البدن ضعيفة في اصل الفطرة فتكون اشتغال نفسه بتدبيرها

قليلا

قليلا وبقدر ما ينقص من التفافها الى جهة البدن يتوفر التفافها الى الجانب الاعلى
اولا لانها اصل فطرتها ولكن لما اكتساب كما للمريدين والمصروعين لقلة اشواغلهم
لانصرافهم عن المحسوسات وفسادا لانهم بغلبة الاخلاط عليها وكالمنخيلتهم
لحركاتها المضطربة او باكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور يحصل فيها للحس حيرة
وللخيال دهشة فيستعد القوة الناطقة لتلقي الامر الغيبي لضعف العائق فقد تخلص
اي في بعض الاحيان عن شغل التخيل لضعف ونحوه فيطلع على امور مغيبة
اي خفية مما هو كائن او كان او سيكون ويشهد بذلك اي باطلاع النور المدبر
الانساني على الغيب في النوم المنامات الصادقة اي الحاصلة بالتسامع والتعارف
اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستجد
التواطوء في حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات تقع اتفاقا عينها او تفسيرها
واما التعارف فباعتبار حصول ذلك للمناظر نفسه اذ ليس احد من الناس الا وقد تحدث
ذلك في نفسه بتجارب لهمة التصديق بها اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
تام قوى التخيل والتذكر فاتر بعد رو الحالة هذه الاطلاع المذكور واذا كان
للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع
مثل ذلك النيل في حالة اليقظة والصحة الا ما الى زوال سبيل ولا ارتفاعه امكان
كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين
من الاولياء والمتألهين ولان المقتضى لامر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الانسان
بعالمها اذا عاقه عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم يوجد شخص من المقتضى
تمكن مما كان معوقا عنه فذلك التمكن اما لضعف في العائق على التفصيل المذكور

الشعاوني
مركب لعقول اشت
والحيرانية وبه يحصل التعري
انت واعركته الى الانهار ذلك اذا
رفعت سنة في بحار بها من الاعصاب التي
ملحس بظر الحس وحصف الفرع والشكنة وكذلك
البطن بالكبس فيظن في الاول
ثم يجد في الثاني
ثم يجد في الثالث
ثم يجد في الرابع
ثم يجد في الخامس
ثم يجد في السادس
ثم يجد في السابع
ثم يجد في الثامن
ثم يجد في التاسع
ثم يجد في العاشر
ثم يجد في الحادي عشر
ثم يجد في الثاني عشر
ثم يجد في الثالث عشر
ثم يجد في الرابع عشر
ثم يجد في الخامس عشر
ثم يجد في السادس عشر
ثم يجد في السابع عشر
ثم يجد في الثامن عشر
ثم يجد في التاسع عشر
ثم يجد في العشرين
ثم يجد في الحادي والعشرين
ثم يجد في الثاني والعشرين
ثم يجد في الثالث والعشرين
ثم يجد في الرابع والعشرين
ثم يجد في الخامس والعشرين
ثم يجد في السادس والعشرين
ثم يجد في السابع والعشرين
ثم يجد في الثامن والعشرين
ثم يجد في التاسع والعشرين
ثم يجد في الثلاثين
ثم يجد في الحادي والثلاثين
ثم يجد في الثاني والثلاثين
ثم يجد في الثالث والثلاثين
ثم يجد في الرابع والثلاثين
ثم يجد في الخامس والثلاثين
ثم يجد في السادس والثلاثين
ثم يجد في السابع والثلاثين
ثم يجد في الثامن والثلاثين
ثم يجد في التاسع والثلاثين
ثم يجد في الاربعين
ثم يجد في الحادي والاربعين
ثم يجد في الثاني والاربعين
ثم يجد في الثالث والاربعين
ثم يجد في الرابع والاربعين
ثم يجد في الخامس والاربعين
ثم يجد في السادس والاربعين
ثم يجد في السابع والاربعين
ثم يجد في الثامن والاربعين
ثم يجد في التاسع والاربعين
ثم يجد في الخمسين
ثم يجد في الحادي والخمسين
ثم يجد في الثاني والخمسين
ثم يجد في الثالث والخمسين
ثم يجد في الرابع والخمسين
ثم يجد في الخامس والخمسين
ثم يجد في السادس والخمسين
ثم يجد في السابع والخمسين
ثم يجد في الثامن والخمسين
ثم يجد في التاسع والخمسين
ثم يجد في الستين
ثم يجد في الحادي والستين
ثم يجد في الثاني والستين
ثم يجد في الثالث والستين
ثم يجد في الرابع والستين
ثم يجد في الخامس والستين
ثم يجد في السادس والستين
ثم يجد في السابع والستين
ثم يجد في الثامن والستين
ثم يجد في التاسع والستين
ثم يجد في السبعين
ثم يجد في الحادي والسبعين
ثم يجد في الثاني والسبعين
ثم يجد في الثالث والسبعين
ثم يجد في الرابع والسبعين
ثم يجد في الخامس والسبعين
ثم يجد في السادس والسبعين
ثم يجد في السابع والسبعين
ثم يجد في الثامن والسبعين
ثم يجد في التاسع والسبعين
ثم يجد في الثمانين
ثم يجد في الحادي والثمانين
ثم يجد في الثاني والثمانين
ثم يجد في الثالث والثمانين
ثم يجد في الرابع والثمانين
ثم يجد في الخامس والثمانين
ثم يجد في السادس والثمانين
ثم يجد في السابع والثمانين
ثم يجد في الثامن والثمانين
ثم يجد في التاسع والثمانين
ثم يجد في التسعين
ثم يجد في الحادي والتسعين
ثم يجد في الثاني والتسعين
ثم يجد في الثالث والتسعين
ثم يجد في الرابع والتسعين
ثم يجد في الخامس والتسعين
ثم يجد في السادس والتسعين
ثم يجد في السابع والتسعين
ثم يجد في الثامن والتسعين
ثم يجد في التاسع والتسعين
ثم يجد في المائة

عن جسم لطيف شبيه بالجرم
لشرف الحكما الحركة
فالان يحيى فيظن في قال
الصور في الخيال وبعد الزمان وهو
البطن بالكبس فظن الام
بما ينبغي اغراض النفس
فليلا ما تضع
ارتفاع الحجاب
في الاخرى بمقدارها فان كانت تلك الصورة
خزينة وحفظها اي فظة ولم يتصرف فيه
القوة المتخيلة اي الحاكية للاشياء
تمثلها فيصدق هذه
الرؤيا ولا
يحتاج الى تعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك
النفس للصورة ضعيفا صارت المتخيلة بطبعها
الى تبديد مادة النفس بمثال ما بايا ما او بضاده
وهذه الرؤيا يحتاج الى تعبير وربما لم يمكن انتقالات
الخيال مضبوطة بنوع مخصوص الشعب وجوه التعبير
وصار مختلفا بالاشخاص والاحوال والصناعات

فى بيان سبب الانذارات فى المغيبات

اولقوة فى المقتضى وهى اما قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم
لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوى واكتساب العلم الغيبى من فى
حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما فى نفوسهم من القوة التى تسع للجانبين
او قوة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما
يطلعون على المغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية وبين الاسفهبد
الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب شواغل الطبع فى الاسفهبد
الانسانية ما فى الاسفهبد الفلكية من صور الكائنات لاسيما ما هو اليق بتلك
النفس من احوالها واحوال عمارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون
انطباعها فى النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة من مراة فى مراة اخرى بقابلها
عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى الشواغل البدنية فلقوله فان النور
المجرد اى عن المادة كالنور الاسفهبدى الانسانى اذا يكن متجاوجرميا فلا يتصور
ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ اذ غيرها
من الحجب من خواص الابعاد والابعد للمجردات ولا جهة لها الا انها من لوازم المادة
والنور الاسفهبد اى الانسانى حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا
تخلص اى النور الاسفهبدية لقوته او لضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف
الباطن تخلصت النفس اى الانسانية الى الانوار اى الى الاتصال بالانوار الاسفهبد
البرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ العلوية الكائنات فان جميع
الكائنات منقوشة فى البرازخ العلوية اى فى نفوسها فان هذه الانوار اى المدبرة
الفلكية عالمة بجزئياتها اى بجزئيات الكائنات وفى بعض النسخ عالمة بحركاتها اى بحركاتها

الجزئية

الغيب هو ما يجرى على لسانه فكانا بضا غافلا عما يخبر به وهذا يوجد فى بعض المجانين والمصروعين وبعض المكتئبة وهذا نوع نقصان والقسم الاول نوع كمال واما سبب رؤية الانسان فى اليقظة امورا لا وجود لها فى الخارج فهو ان النفس قد يدرك ادراكا من الغيب قويا فيبقى عين ما ادركه فى الحفظ وقد يقبله قبولا ضعيفا يستولى عليه المتخيلة فتنتقش الحس المشترك وانطبعت الصورة فى الحس المشترك سرايته اليه من المصورة والابصار هو رفوع صورة فى الحس المشترك فان الصورة الموجودة فى الخارج ليست محسوسة عندنا بل المحسوس بالحقيقة ذلك الرسم فى الحس المشترك ولا فرق بين ان يقع فيه من الخارج او يجذر اليه من الداخل فانه كيف كان يكون حصوله ابصارا وان كان الاجفان منضمة وكان صاحبه فى ظلمة ومن هذا الغبيط يرى المريض من صور وجوده وكذا الخائف اذا اشتد خوفه وضعف نفسه تمثل فى حس المشترك صورة المخوف ولهذا رأى الجبان الخائف صورا هائلة والعول الذى يرى فى القفار ويسمع كلاما هو اسبه وقد يشتد شهوة العليل فيشاهد ويسمع ما يشتهيه وقد يأكله ويرى صور الاجود لهذه طريقة المتألهين وهذا كله غير ما يرى من الصور الموجودة فى عالم آخر كما عرفت من احوال المعاد الجسمانى تعليقات

الجزئية ولوازم حركاتها اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم غير
منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة فى المدبرات الفلكية
والكائنات ضوابط معلومة محفوظة لبت بصادرة عن جزاف بل هى على حسب مثل
غيبية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانذارات تدل على عالم الجزئيات وليست للنفوس
البشرية بدائها والا ما غابت عنها ولا بحسب قواها التى بحصلها والا ما تفاعدت عنها تباعدت ؤن
وقلما فليس الا من امر علوى ليس تما لا يخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم
النفسانى من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مبادئها انه كلما كان كذا كان كذا
وقوانين احصيت فى العالم العقلى ثم اذا كانت منتشرة بها النفس الفلكية وتخيل
الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون
كذا وليس فليس فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التى يدركها النفس فى النوم او اليقظة
او فيما بينهما ونحوها اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم او لا فان كانت للاتصال فاما
ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطبع سريعا ولا حكم لها او يثبت فان
ثبت كلية فالمخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى
النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال وينتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهد
فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلى بحيث لا يختلفان
الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك
مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او ضده او شبهه
فان النفس اذا ادركت المعدة حاكته المخيلة بالحبة او الذئب وان ادركت الملك حاكته
بجمل او جبل احتيج حينئذ الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية الجزئية

الى

الى المعاني النفسانية الكلية وان لم تكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا تامة تفتقر
في اضغاث الاحلام الحاصلة موضوعة للتخيلة وان ثبت جزئية وحفظها الحافظة على
وجهها ولم يتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بمثلها بغيرها فصدق هذه الرؤيا
من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارت
المتخيلة بطبعها الى تبديل امارة النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال باخر وهكذا
الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التخييل فهو رؤيا يفتقر
الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه النفس عن المبادي عند النوم
واما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجواب
المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادي المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث
تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل
هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التأويل
ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان امعن
المتخيلة في الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة
بما يدهش النفس وتحير الخيال كما سبق وفي الاكثر انما يكون ذلك في ضعفاء العقول
ومن هو في اصل الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التي ادركها النفس
للاتصال بذلك العالم لحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان في حالة النوم فهو الذي
يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا ثلثة الاول
ان ما يدركه الانسان في حالة اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال فعند النوم
ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما

ان تصرفت فيها الثانى ان المفكرة اذا لفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم
الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت
افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان
غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج
والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة
وحصول هذه وامثالها فى المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التى
فى موضع ربما تعدت الى المجاور له او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى
انها يكون سببا لحدوثه اذا خلقت الاشياء موجودة وجودا فائضا بامثاله على
غيره والمتخيلة منطبعة فى الجسم الكيف بتلك الكيفية فيتاثر به تاثرا يليق بطبعها
وهى ليست بجسم حتى يقبل تلك الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما فى
طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة فى حالة اليقظة فربما سميت امورا
شيطانا كاذبة وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية
وكونها كذلك لا ينافى وجودها الحسى على ما سبق بيانه لان الخيال مظهر لها
وان لم يكن منطبعة فيه كما فى المراة يظهر صورها من غير ان يكون منطبعة فيها
ولو انطبعت للزم انطباع العظيم فى الصغير ولما كان يختلف رؤية الشئ فيها
بتبدل موضع الرائى منها مع كون المراة والشئ بحالهما فقد تخلص من هذا البحث
ان نقوش الكائنات التى اطلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها فى الذكر اصلا فلا
حكمها

فاذا بقى اثرها فى الذكر كما شاهد فى الالواح العالية صريحا فلا يحتاج الى تاويل
اى ان كان وجيها قد ادرك فى اليقظة وتعبيرا اى ولا الى تعبير ان كان رقيقا ادركت

فی النوم وان لم یبق اثرها فی الذکر کما شاهده بلا اخذت المتخیلة فی الانتقالات عنه
ای عما ادرکته النفس الی اشیاء اخری ای من الشبه والضد واللازم والمناسب
وفی نسخة الی اشیاء اخر متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه اخر فذلک سواء
کان رؤیا او وحیا یحتاج الی تعبیر ما واستنباط ان المتخیلة من ای شیء انتقلت الیه
وذلک الانتقال التخیلی لا یحتاج الی تناسب حقیقی بل یکفی فیه التناسب الظنی
او الوهمی وذلک مما یختلف فی الشخص الواحد بحسب موضعین او وقتین
او عادتین فضلا عن اختلاف شخصین فصاعدا فلهذا ما یختلف التعبیر بحسب
الادیان والبلدان والصناعات والعادات اذ لکل منها یقتضی من الالف والمناسبة
ما لا یقتضیه الاخر وانما اطنبت الکلام فیه لانی اردت ان اذکر خلاصة ما ذکرته فی
الاخبار عن الغیب علی وجه التقسیم المردد بین النفی والاثبات لکون ذلک اضبط للذهن
واعلق فی القلب واعلم ان نقوش الکائنات ازلا وابدا محفوظة فی البرائح العلویة
مصورة ای فیها علی ما سبق تقریره وسنشیر الیه اشارة ایضا وهی ای تلک
النقوش بل الکائنات التی هی آثارها واجبة التکرار ای فی الاعیان لا بمعنی ان المعدوم
یعاد فان ذلک ممتنع کما سیبرهن علیه بل بمعنی عود شبهه واعتبر بالفصول الاربعة
وعودها کل سنة وعود کل منها فی السنة القابلة الی شبیه ما کان فی السنة الماضیة
فیکون عند المبادی العالیة احکام الحوادث یقع جلها فی کل مبلغ من الالاف الجمة مضبوطة
سنة بعد سنة وعودا بعد دور ثم یعود تلک الحرکات بعد عبور تلک المدة وهی عند
بعضهم ستة وثلثون الفا واربعمائة وخمسة وعشرون سنة وفیه نظر الی شبیه اولها
من غیر ان یضبط عندهما ان هذه الضوابط کم یتکرر مقتضاها فی العالم فان تکرر

واستبنا فيها في الماضي لا يتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن ضبطه حكمي

في المطارحات ان المذهب للقدماء من البابليين والحكماء الخمر وانيين والهند جميع

الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التي اوردها عليه له شكر الله سعيه

وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في الوجود شئ يعلم كل الكائنات المستقبلة

على ترتيبها كالنفوس الفلكية او ينتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع

من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن القدم حق لما سبق من البيان

فالتالي حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان لذلك الشئ معلومات مترتبة غير

متناهية او كان فيه نقوش كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو

باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها

على التعاقب لكنها في الذات المنتقشة بها لابد وان يكون مجتمعة ومترتبة ترتب

الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتاخر وما يوجد فيه كما انه لا يوجد الا

بعد زمان او شئ اخر يتقدمه فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث او ينتقش به

المنتقش فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على

استحالته والية الاشارة بقوله فانه ان كان في البرانخ العلوية نقوش غير متناهية

لحوادث مترتبة لا يكون شئ منها الا بعد شئ فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة

المترتبة فيتناقض ما برهن عليه وهو محال والوجه الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية

لا يخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان

اما الاول فلانه اذا لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان باتي وقت يقع فيه للكل اذ لو لم يقع

وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه يلزم

منه ان لا يكون من الكائنات في المستقبل ما سبق في ذاك وقت وقع فيه الكل تناهت

الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض

من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية

لحوادث في المستقبل مترتبة فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع وقتا ما فيأتي

وقت ما يكون الكل قد وقع فيتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو مع

واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش لوقع بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه

الكل ما لا يكون للبارئ العالم به علم ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في لا ادار

الغير المتناهية في الماضي فكان يصح الان انذار غيبي في الامام متعلق بالمستقبل الذي لا يلقى

للمغيبات المطلع عليها قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات

وغيرها فان لم يستعد العلم من شيء آخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استعاد عاد الكلام

الى الشيء الذي منه الاستعادة وسنشير الى هذا واما القسم الثاني فلانه اذا كان معلوما

منها ما لا تقع في المستقبل وهي في نفس الامر لا يقع فيه كان ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون

ذلك المعلوم من المعلومات او النقوش التي سيكون وفرض انه منها هف واليه الاشارة

بقوله فان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع فغيرها ما لا يقع ابدا

فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اي هذا

البرهان في الممكنات المستقبلة اي لا يمتنع فيها كيف كانت اي على اي وجه كانت

سواء كانت مجتمعة وهي الكل كالصور المفصلة المعقولة او لا كل لها كالحوادث

اليومية المستقبلة وانما كان يمتنع فيها لو كان لها كل كالصور وليس فليس وهو

المراد من قوله فانها اي الممكنات المستقبلة التي هي الحوادث اليومية دون الصور

المفصلة

المفصلة المعقولة اى للمبادى العالية والمنقوشة فى البرازخ العلوية لاكلها فلا ينا
فض
مايرهن على استحالته من وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر
ولا ينبغى ان يتوهم شئ من الكائنات الماضية او المستقبلة لا يعلمها هى اى المدبرات
الفلكية وهذا هو الذى انا سنشير اليه فيكذب اى يكذب المتوهم المنامات والكهانا
اى الصادقة واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع وتذكر اى ويكذب ايضا تذكر
الاحوال الماضية فان البرهان قد سبق على ان التذكر من البرازخ العلوية ايضا والا
اى فمن الانوار المدبرة لها ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار
يوجد علما بالاشياء موافقا لما يقع وعلى هذا لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية
بشئ من الكائنات تكذيب المنامات والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار
بالنبوة او الكهانة او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا
لما يقع فان عجزه وفى بعض النسخ فان عجزه عنه اى عن ايجاد العلم على الوجه المذكور
وفى بعض النسخ فان معجزه وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجز نوعه اى ظاهر ايضا
والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك اى القدرة على الايجاد المذكور ولا لنفسه
والا لكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع فينبغى
ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع جزما على وفقه وهذا لحن وايضا يعرف الانسان بالضرورة فى
الجملة وان لم يعرف بالتفصيل ان الاعلام من شئ آخر اى غير نفسه وقواه واذا
كان كذلك فالامور العالية اى من البرازخ ومدبراتها عندها جيطة اى احاطة
بالواقع والماضى والمستقبل وان فرض ان اصحاب البرازخ العلوية اى نفوسها
وعلومها متناهية لكنها تستفيد وهذا هو الذى اشرنا انا سنشير اليه فى بعض

فى الصفحة الآتية قوله قدس سره
ولا ينبغى ان يتوهم
بوجوب تكرار الصور
ان المعدوم يعاد اذا لما حكم
بوجوب تكرار الصور الجسمانية
استشعر ان المتوهم يتوهم ان المراد من ان
المعدومات الشخصية سيعود بعينها فاراح هذا التوهم
بان
ان الاعادة المعدوم
لان اعادة المعدوم بعينه مع الشخصية
ليعلم عليه وقع
الشخصية لا يتصور فيها
الشخص بعينه مع ان الزمان
ذات كمال ويلزم ان يخلو المعدوم بين ذاته واعادته
وكان الشئ الواحد لا يكون له زمانان فلا يكون
اعادة شخص بعينه لما
بعينه فيكون ان بين شيئين هو سابق للاحق
السبق بينهما ذاتا بقيتا واللاحقية
من ذاتيات اجزاء الزمان فيلزم المحال
بالضرورة وسنبين انه لو اعيد
معدوم بعينه فلو فرض
آخر مثله
فى جميع ما له ذاتا وصفة فيكون هذان المثلان من
جميع الجهات على نسبة واحدة بالقياس الى تلك
الهوية المعدومة فلم يكن احدهما اولى بان يكون هو بعينه
تلك الهوية السابقة حتى يكون صادقا والآخر
باطلا ليس هو تلك حتى يكون مستفادا فان يلزم

النسخ تستفيد العلم من شئ آخر فوقها ويستمد منه فيعود الكلام الى الشئ الذي منه استفاده

وفي بعض النسخ الاستعادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما يفيض
منها علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق في انفسها العلوم اعني المخرج
لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشئ لا يخرج نفسه
من القوة الى الفعل في العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام كلها
فلا بد وان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط.

ان المعدوم يعاد فان الفارق بين الهيئات من نوع واحد وفي بعض النسخ فان من المفارق
بين الهيئات من نوع واحد المحل او الزمان ان اتحد المحل كسوادين مثلا حصلا في محل
واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الاخر فاذا كان من المفارق بين المثلين وفي
بعض النسخ من المفارق بين المثلين في محل واحد الزمان وبه يختص ذات محل
واحد من نوع واحد فلا يعاد اي السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معاد الوعيد
مع مخصصا ولم يعد كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان فرض
ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين فلهما
قبلية فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له اي للعرض المعاد
ولزمانه المستعاد قبلية ما اعيدت اي تلك القبلية والا لصارت بعدية وتختص
بها اي ولا تختص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده اي عود ذلك العرض والمستعاد
اي والحال ان المستعاد المفروض ما نا لا يكون زمانا اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان
وهو محال وفي بعض النسخ والمستعاد المفروض ما نا اي فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود
المستعاد المفروض ما نا والا لاعيد مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال

واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اى العنصرية من المواليد

الثلثة اى من المعادن والنبات والحيوان لم دائم والاعداد امثالها فى الادوار الغير

المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد باقيا دائما كانت امثاله باقية كذلك

لوجوب عود الامور الى شبيه ما كانت فى الدور الاول فى الوجود والبقاء والدوام

وغيرها فصلت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال دائما

بحقق استحالته برهان تناهى الابعاد ثم لا يفى بها اى بالامثال المركبة الغير المتناهية

المادة اى الهيولى الاجسام المتناهية اى ولا الاجسام المتناهية التى هى العناصر

الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنتها تلك الصور فلا بد

لوجوب ذلك

ان يعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء الى شبيه ما كانت

فى الدور الاول وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التامل فى هذا

الاصل يقع التنبيه لتفرعات كثيرة وينكشف اسرار غريبة لا ينبغى ان يباح بها الغير

اهلها والاشباح المجردة اى الموجودة فى عالمها وهو عالم المثال يتصور فيها اللا نهاية

لا كما اى لا كاللا نهاية التى يمنعها البرهان اذ لا يمكن منها اى من تلك الاشباح التى

هى الصور المعلقة ائتلاف بعد واحد لا يتناهى بمتد لان تلك الاشباح وان كانت

غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه منها وانما كانت غير متناهية

لان العالم المثالى وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعى من الافلاك والكواكب

بنفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان

لاحتياجها الى علل وجهات عقلية وتناهى تلك الجهات للبرهان القائم على انتهاء

المرتبات العقلية بتناهى معلولاتها المثالية الا ان الحاصل من الاشباح المجردة

محمد

فى اقسام ما يتلقى الكاملون من الغيبيات

بالفيض الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار الغير المتناهية لانه

وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع تماثل ما فى عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارئ تعالى وكل من وصل الى طبقة اعلى وجد الطف مرأى واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة مما قبلها واخر الطبقات وهو اعلاها يتاخم الانوار العقلية وهى قريبة الشبه بها وعجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى وما يتلقى وفى بعض النسخ **فصل** اى فى اقسام ما يتلقى الكاملون من الغيبيات وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم اى من الكهنة ومن يجرى مجراهم من الغيبات على الوجه الذى عرفت وهو ان لا ينطوى سريعا ما ادركوا بل يشرق على الذكر ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك لا بان ينطبع فيه شئ لما عرفت من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه الصور مشاهدة لكونه مظهرا لها فهو على اقسام فانها قد ترد عليهم فى اسطر مكتوبة وقد يرد بسماع صوت وقد يكون اى ذلك الصوت لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صورا لكائن وقد يرون صورا حسنة انسانية تخاطبهم فى غاية الحسن فتاجيهم بالغيب فيدرى الصور التى تخاطبهم كانها تماثل الصناعة فى غاية اللطف وقد ترد عليهم فى حضرة وقد يرون مثلا معلقة وجميع ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص اى الانسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية والعنصرية والفلكية والكوكبية وغيرها مما يراه النائم او تخيله المتخيل كلها مثل قائمة اى بدلالتها لا فى محل ومكان وكذا الروائح وغيرها اى من الاعراض كالالوان والطعوم واشباهها هى ايضا مثل

السنة: ... بالفيض الاقدس على النفوس ... الاستعدادات ... الادوار ... لانه

ما يتلقى الكاملون ... الانبياء والاولياء وغيرهم ... الكهنة

الا المتخيلة قالوا والمانع عن اتفاقهن الحس المشترك عن اتيان الامر ان عقل بان بشغف المتخيلة بالافكار وحبسه ظاهر يشغف بها ادا المدركات من خارج فاذا فترا حد اى الخطين العقل كما اذا استولى على بعض الاعضاء التربية مرض فيجذب النفس الى دفع ذلك العارض الطبيعة ... كما يجذب بعض الاطباء ... عليه زمان المرض حتى ان الخطين جميعا فان الاحساس ... عليه اى الخطين جميعا ... ايضا يعرض عن الحس ... فيكون الحس المشترك ... بالنفس ... يعرض ... بعضه ... يضبط ... بعضه ... الارض ... المثال الصغير الانسانى كما اوضحناه فى كتاب الشواهد الربوبية عند تحقيق المعاد الجسمانى تعليقات

قوله قدس سره فانها قد يراد بها الكلمات فى اسطر مكتوبة اه كما ذكر المصنف فى الفصل السابق ان الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة يطلع على ... من ... الذى لا يطلع ... النائم ... الشقى ... ويكون ... سماع صوت ... ويكون ... شبه ... وقد يكون شبه ...

تتمة حاشية نقال فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اى رتبى مرتين قال فوضع الله كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديى فعلمت ما فى السموات والارض وتلا كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ورفع طرق الدرق فكن بشاهد ... انوارها من الاطلس فاذا انشقت ... الطبع صار عينه فقال النبى صح (ح) ... ان الشمس والقمر ... فاطلعت على ... ليوم الاربعاء فتح ... الملك الكشف ... فجر القلب ... تحصل الكشف ... نشر الله العالم ... بما كشف ... فيه من ... الصور فتوظر ... العالم ...

قائمة بذاتها لا فى محل وعادة فى ذلك العالم وان كانت عندنا لا يقوم الا فى مادة لعدم المادة هناك اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما اذ كل مادة وصور واعراض فكانت متحيزة فى هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر فالصور والاعراض المشاهدة فى العالم المثالى فى النوم واليقظة اشباح محضة والتذاذنا فى النوم بما كل ومشرب ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض فى تلك الاشباح بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل فكل ما فى العالم المثالى جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يمتانع على محل ومكان ومارى من الجبل والبحر صريحا فى المنام الصادق او الكاذب كيف يسعها الدماغ او بعض بطن وعينه واذا لم يسعها الجسمانية لامتناع انطباع العظيم فى الصغير على ما قد عرفت فهى مثل قائمة فى العالم المثالى الروحانى بدلها لا فى محل ومكان كما ذكرنا وكما ان النائم ونحوه اى من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه اى عن النوم او عاد عن مشاهدة ما تخيل ومارأى بين النوم واليقظة فارق العالم المثالى دون حركة اى محوجة الى قطع مسافة ولم يجده اى ذلك العالم على حضرة منه فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالى وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بحاله ومثل المرآة علتها وفى بعض النسخ ومثال المرآة علة الضوء اى العلة المعدة لظهورها الا القابلة فانها السطوح الملساء الصقيلة ولا الفاعلة القابلة الفياضة فانها العقل المفارق والاجسام التى لا ملاسة فيها انما لا يحصل معها المثال للاجزاء الغائرة المظلمة اى التى فى تلك الاجسام الخشنة وما ليس فيه غائر اى من اجزاء تلك

... الاجسام ...

... الكشف ...

... النبوة ...

... الولاية ...

... دون الالهام والفرق ...

... بين الواردات ...

... الرحمانية ...

والملكية والشيطانية والجنية يتعلق بيان ان لكل من المكاشف وبسببه لتحكيم الفرق فيها لوجود العلامات فكل ما يكون سببا للخير ويكون مأمون الغائلة فى العاقبة ولا يكون سريع التحول فهو ملكى او رحمانى وبالعكس شيطانى وبشرى بالكهانة وما يتعلق بالامور الدنيوية

الاجسام الخشنة فهو صغير ولصغره لا يظهر معه شئ من المثال وللافلاك اصوات
غير معللة بما عندنا اى من الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس
وافلاطن واشباههم من اساطين الحكمة الا ان الفيثاغوريين اثبتوا الهواء بين الافلاك
وخروجه عنها وقالوا عدم سماعنا الاصواتها لامتلاء اسماعنا منها ولم يعلم ان ثباتهم
الهواء هو لكونه شرطا للصوت كما هو عندنا او هو مركز كما هو عادة الاقدمين وهذا
اقرب لان مرتبتهم فى العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم مثلا
اسماعنا من اصواتها تدل على انه قد خفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها
ووصوله الى اسماعنا فاذا بينا ان الصوت غير متوج للهواء غاية ما فى الباب ان يقال
اى ان الصوت جهتنا اى عندنا مشروط بهذا اى بالتموج فلا يلزم من اشتراط شئ
كالتموج لامر كالصوت فى موضع كما هو عندنا فى عالم العناصر ان يكون اى ذلك
الشئ وهو التموج شرطا لمثل ذلك الامر وهو الصوت فى موضع آخر وهو
عالم الافلاك وكما ان الامر الكلى كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل
البدل كالنار والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل فالصوت
الذى هو امر كلى يجوز ان يكون مشروطا فى عالم العناصر بشئ كالهواء وفى عالم الافلاك
بغيره وكما ان الوان الكواكب لا يشترط بما يشترط به الالوان عندنا اى من حصول
الامتزاج اذ اللون وسائر الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لاستغناء
الامتزاج عليها فكذا اصواتها اى اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطة بغير ما
هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء والشائع لما وجدوه شرطا عندنا حسبوه
شرطا فى الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمة وهو الهواء وهو ستر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الفضل ومنزله على كتابه
واصلى الله على اكبر الانبياء قدرا والصلوة على سيد الاولياء فخرا
وبعد فهذه مقالة ابى نصر الفارابى فى الجمع بين
رأيى الحكيمين افلاطن وارسطو قال انه قد رأب كثيرا من زماننا
فتفاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وازدروا
ان بين الحكيمين المتقدمين من التباين لخلاف فى اصول
جميع الادلة وفى وجوه البراهين على المسائل ثم ارشد العقل
المشبه والفلسفة والمنطقة فاروشد بن رشد بن احمد بن رشد
ان الشيخ فى الجمع بين رأيهما والايفاق بين مذهبهما
قد سلك مسلك التوفيق بين الرأيين
والتلفيق بين المذهبين
وما اتيا انهما العلمان بالوجود
الفلسفة هما سيدا العقل
وقد رعوا وعليهما المعقل
وخطير ما يصير عنهما
لتقدمه عن الشوائب والكدر
وتنزهه عن الشكوك والغير
ان العقول ان لم يكن منهم الكثير فمن الاكثرين نحن وذى
الباب انا صنعة والعقول الصافية ولما كان العقول
الاختلاف صادقا متى كان الوجود والحق عند مطابقتهم
قال برأين الحكيمين فى اكثر من انواع الفلسفة خلاف وذلك
الامر فيه من احدى ثلث خصال اما ان يكون هذا الحكم الذى ان تبته
لفلسفة غير صحيح واما ان يكون رأى احد الحكيمين وهو
فى نفس الامر بين الرأيين يخالفه ورأى الآخر
صحيح بطابق الفلسفة وذلك يتبين
بان تتبع هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم
لا بد ان تكون ثابتة اما بينة بنفسها او
بينة بغيرها
الفلسفة هى المستنبط
لما هى ثابتة
للوجود حيث هو موجود
العلم الالهى الفلسفة بيد
معنى بها الفلاسفة
ناقص
الالهية وطريق
الفلسفة يتبع
يوضح ذكره وهو الذى
يبرز افلاطون فان
العقل يدرك ان ثابتة
عن شوائب وجودات
الموجودات دار البقاء

ناقص لاطائل تحته لجواز ان يكون للشئ الواحد اسباب شرائط على سبيل البدل كما
قررناه واما انه لو كان لها اصوات لسمعناه فكانت هائلة مناسبة لاجرامها واما انت
الحيوانات كالرعود القوية لانه انما كان يلزم لو كان هناك الا اصوات ايسنا من هذه ما يبلغ
او غيره وما يسمع المكاشفون اى كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز
ان يقال انه لتموج الهواء في دماغ فان الهواء متوجه بتلك القوة بمصاكة في الدماغ
لا يتصور وليست في عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين بل هو مثال
الصوت اى للوجود في العالم المثالي وهو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا
مثال كل شئ هو ذلك الشئ وعلى هذا فيجوز في الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة
بالهواء والمصاكة ولا يتصور ان يكون نغمة الذ من نغماتها كما لا يتصور ان يكون شوق
مثل شوقها فهم الملائكة المسبحون في اناء الليل واطراف النهار لا يفترون
فسلام على قوم اى من المتألهين الكاملين الذين صاروا حيارى سكارى في شوق
عالم النور وعشق جلال نور الانوار وتشبهوا في مواجيدهم بالتسبيح الشداد
اى افلاك الكواكب السبعة السيارة وفي ذلك عبرة لاولى الالباب وذكر في المطارحات
ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا في مقام جابلقا وجابرصا
اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال بل في مقام هورقليا وهو الثالث الكثير
العجائب اى الذي هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما
فيها من الصور الملهمة والاصوات الطيبة وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم
العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب
وسمع مع حركات الافلاك خفيق الاملاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه الالحان

وكل

وكل علم الموسيقى وقال صاحب اخوان الصفا ومن وافقه من القدماء ان الاجرام الفلكية
لما ابدعت على اتم ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة فتحتك بعضها
ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا اوفق تناسب عشقها وشوقها
وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف
وهواى كون هذه الحواس فيها غير مشروط بشئ من الآلات كما هي عندنا مشروطة
بها بالامكان الاشرف اما ان هذه الحواس ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس
ناطقة كابداننا واما انها اشرف فلان كونها غير مشروطة بالة جسمانية اشرف من كونها
مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة بها ممكنا الخس بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها
وقد وجد الاخس اعني وجود هذه الحواس مشروطة بها في الانسان والحيوان فيجب فيها
اي في الافلاك وجود هذه الحواس غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف
كما عرفته وقال المعلم الاول يجب اثبات النفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك ومتى
كانت الافلاك ذوات نفس فهي ذوات حس اعني حس السمع والبصر دون الذوق
اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر حاله ولاخوان التجريد اي الكاملين
في الحكمة العلمية والعملية والذوقية او في العلمية والكشفية المواظبين على الرياضات
مقام خاص اي لهم مرتبة علية ودرجة سنية فيه اي في ذلك المقام يقدرون على
ايجاد مثل قائمة اي بدنها في العالم المثالي يكون لها مظاهر من هذا العالم على التي
صوره اراده اي من الانسانية والفرسية وغير ذلك وهو ما سمي مقام كن بعيني
في الكتاب الالهي حيث قال انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومن راى
ذلك المقام يتقن وفي اكثر النسخ بيتقن وجود عالم الخز غير عالم البرازخ اي عالم الخز

مقابلتي

مقدار غير الاجسام والاقدار يتيقن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم اخر غير عالم البرازخ
وهو عالم الانوار فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة اى لتلك المثل طلسمات اى حيثما
فى هذا العالم ومثال قائمة اى فى ذلك العالم على اى صورة اريد بنطق اى تلك المثل بها
اى بتلك الطلسمات وتظهر بها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها اى من تلك
الطلسمات الجسمانية الجمادية بطشات صعبة وقضية قاهرة بالمثل اى بوساطة
المثل اعنى بالملائكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها اى للطفها
وغرابتها ثم العجب ان الانسان عند تجردها يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه
ويجد خيال الايضاح مستمعا اليه وانما اكتفى بهذا لئلا يظن انه من محاكيات الخيال
فذلك الصوت من المثال المعلق اى فى العالم البرزخانى المثالى وكل من احتنك اى تمرن وتقوى
من حنكة السن والتجارب اى احكمته فى الشبيهات الذهنية اى التى عبارة عن خمود
القوى او عن الحالة التى بين النوم واليقظة اذا صعد اى ترقى فى العالم المثالى الاكبر
الطبقات الغير المتناهية الاشخاص ثم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور
الملبحة فكلما كان صعوده اتم كانت مشاهدته لصور اصفى والذ وهكذا يصعد
من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات الذى هو قريب الشبه بالانوار المجردة
فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال الى عالم النور وعلى ذلك
الترتيب ينتقل من النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل
الى اخر طبقات الانوار المجردة ثم اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجردة يبرز
الى نور الانوار واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الا الله تع
والمبادئ العالية لكنها متناهية واما اشخاص كل طبقة وهى من الانواع التى فى عالمنا

ومن غيرها فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهي طبقات الجنان
التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة
كدرة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والوحشة
وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي اخر الطبقات وهي
المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقي الطبقات التي
لا يحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اتما من الملائكة
او الجن والشياطين واعلم ان كل شئ تمانى العالم العنصري اي من البسائط التي
هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها
من صغيرها وكبيرها مصور في الفلك اي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد بهيهنا
اي في عالم الحس بجميع هيئاته اي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان
وكذا كل حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته وما وجد وما سيوجد
وفي اكثر النسخ وما سيجد وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص ذي الافلاك ابدعت منقوشة
بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصته وضبطته على ما هي عليه تعم
وكل شئ فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها
المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود هيهنا وليست على ما يحس بالبصر
لشفيف الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة
الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه
وما لا يمكن نقشها كالاراييح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات
فهي منقوشة على وجه اخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر
والكبر

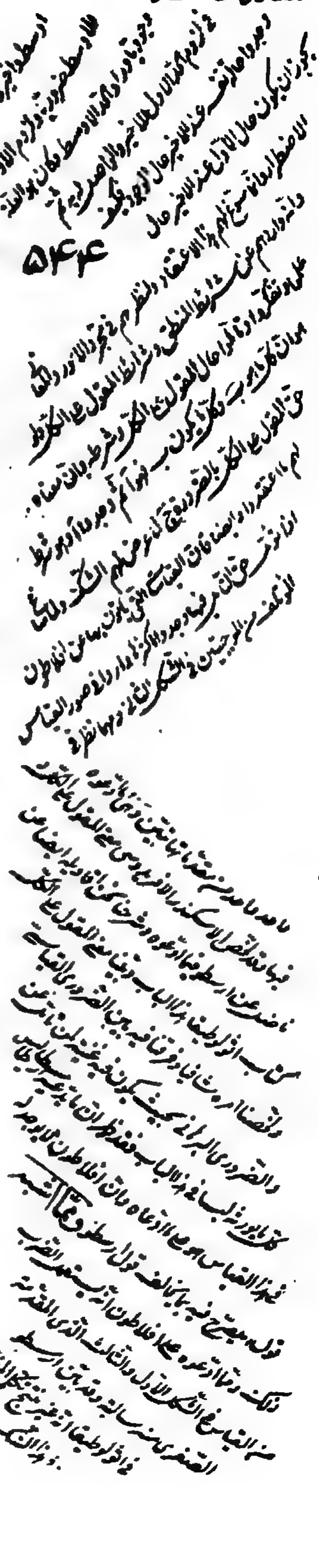
ان نسبة كان من الزبر فليس ان يعلم
وفيها ذكره والمقدمتين في فاس واتباعها
آخر ذكره والمقدمتين في فاس واتباعها
عند ذكر امر ان الجواهر انما هو من ذلك
ليس كما نفسه البلاغ وتقرير الشيخ الرئيس
ثم ان نفاذه عن النقائص
والا فهي في الحفظ
ان ذلك من الرسم الذي
فانه لا يمكن
ان يعلم
ان يعلم
ان يعلم

والنشو والنمو والتوالد والتناسل وغيره من اول نشوه الى آخر عمره ولهذا ما يرى الشخص
الواحد في النوم على هيئات مختلفة واحوال شتى من اول امره الى آخر عهده بحسب
الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة
الانسانية وانها غير جسمانية انها قد يكون مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة
بالابدان الظاهرة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلق كالنفوس الانسانية الظاهرة
بالمثل في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالتين اى دائما ومع الغفلة عنها احيانا فليست
اى النفس احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغايرة لهما وهو ظاهر ولنذكر هيهنا من الذكر
اى الالهي ما يدرك به المثل الحق اى في احوال النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله
وخلاصها من التدكرات ويستبصر به وهي من الواردات اى الالهية وليطلب اسرارها
من الشخص القائم بالكتاب اى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم
ويعرفه الا الكامل في العلم والعمل الذي هو خليفة الله في ارضه او بالكتاب الالهي
الذي هو مجموع الموجودات فهو كتاب الله الاعظم وكل جوهر من الجواهر حرف من الحروف
وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن اطلع على احد هذين الكتابين
لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات **فصل** مسطور في لوح الذكر المبين
اى في العقول العالمة بجميع المعلومات او في النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات
انا التائبين اى التائبين الى الله وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور اى الذين
يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال بالانوار المجردة
وشبهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدة النورية وضعفها كالغرفات
التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى يقرعون الابواب في حالة كونهم مخلصين

الفصوص الحكمية والشروح المعتمدة

صابرين اذ القرع بدون الاخلاص في الصبر لا يفيد بتلقاهم ملائكة الله اى يجذبهم
اى نجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالمهم مشرقين اى حال كون تلك الملائكة مميلين لنفوسهم
الفارغين الى الاشراق او في حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان
يكون مشرقين حالا عن الفاعل والمشرق مشتد من شرق اذا مال الى الشرق والاشراق
لو عن المفعول والمشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق والى الاشراق يحيونهم بحايا
الملكوت اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية فان محايا الملكوت اشراقاتها العقلية
ويصبون عليهم ماء منبع من ينبوع البهاء اى يفيضون عليهم المعارف العقلية
الفائضة من عالم النور الذى هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال ليتطهروا
اى بالطهارات العقلية النورية فان ربنا الطول اى القوة والحول والعطاء والنوال
يحب طهر الوافدين اى عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان
البصيرة الذين اناموا اى اجتمعوا واتفقوا على التسبيح اى التنزيه المعنوى او اللسانى
او كليهما والتقديس اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اى ملازمين
من عكف على الشئ اذا لازمه يخشعون اى يخضعون لله وهم قيام قانتون اى خاضعون
خاشعون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اى يذكرون خالق السموات و
الارضين لانه ناظم الطبقات في العالمين كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك
وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار المجردة وهم عن ابناء الظلمات اى ابناء الدنيا
يجتنبون قاموا في هياكل القربات اى في الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربها
من العقول او في الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى
يناجون مع اصحاب حجرات القدرة اى العقول ليتمسوا فك الاسير اى خلاص النفس الناطقة

المحجوبة بلا نوق البلد ويقتبسون النور من مظهرها اى من محله ومعدنه ان قرئ
مفتوحا على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر او من علته وموجده ان قرئ مضموما
على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين
اى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية المقربين سبحوا لله الذى جعل الشمس اى العقل
الاول وسيلة اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر
خليفة اى له فى هذا العالم والجوارى اى الخمسة المتحيرة زحل والمشترى والمريخ والزهرة
وعطارد جملة فى قرية الله وفى بعض النسخ فى قرب الله يتنعمون اى فى انفسهم بنعم الله
فينعمون اى على غيرهم بالفيض والاشراق واشخاص الضوء اى الكواكب فى مدارج الحراك
اى فى الافلاك بنور الله يتنفعون اى باشراق نور الله عليهم فينقعون النازلين
اى فى العوالم السفلية من المستعدين الفى الله التقدير اى التطهير على قلوب الذين اووا
الى المحاريب اى مصلين يقرؤن الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها وينادون
ربهم فيقولون لهنا اطمس عنا غيهب النكر اى ظلمة الجهل ان غيهب النكر دثار
الجاهلين لهنا اتيناك طائعين واشارت ليلى الارواح اى ارواحنا بالتقاديس اى
باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات الرقى وفى بعض النسخ الترقى
والمعنى منهما واحد هو الصعود الى مقاعد الجلال اى العظمة من كرسيك الفسيح
ومطرح نورك الرشيد اى الهادى فقد سهن اى ظهر الارواح بايدك المنين
اى القوى ركضت اى فى طلب النور الازلى نفوس اولى البصائر فى جولتها ازار نقت
بخوع رضا ضوئك الكريم ان ضوئك الكريم غياث المستجيرين هداية الله ادركت
قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السمادى اى من العلوم والمعارف



والکشف ولما انفتحت ابصارهم ای بنور الله وجدوا الله مرئیا بالکبریاء اسمه
فوق نطاق الجبروت ای فوق اساطین العقول الذین هم ملوک عقول الحضرة الربوبیة
وتحت شعاعه ای تحت العقول قوم ای من الانوار المجردة الیه ینظرون ولولا ولو
عزیمة فی الارض ای من الکاملین یطهرون الباقیات ای النفوس المتعلقة بالابدان
لجوار الله ای یطهرونهم لیصلحوا لجواره هم ای اولوا العزیمة احباب الرب ینقصون
السیئات ای المعاصی لقد فت السماوات وبالا ای عذابا علی الارض فینزعج ای فیرتعد
فیطغی الظالمین وبعث الله النبیین الی الناس لیعبدوه ففریق عبدوا الله علی نسلک
وتقربوا وفریق زاغوا ای مالوا عن الحق سعد بن فاما الذین عبدوه خاضعین
فسیرفعهم الله الی مشهد الضیاء ای العالم العقلی فیدخلون فی صفوف العزة
ای فی سلک الملائکة المقربة ویقدسهم الله بطهارته فاذا هم عند الله فی النعیم
دائمون واما الزائغون فیلقی ای الله علیهم الذل ای الهوان والمسکنة وهم علی
الرؤس تحت حجاب الظلمات ای من الجسمانیات ناکسون فسبحان الذی برزت
له الذوات الصالحات ای من ظلمات الهیاکل الی فضاء الانوار فوهب لها ای لتلک
الذوات البسطة ای السعة والاحاطة فابوا ای رجعوا الی قومهم مکرمین وضمان الرحمن
ای فی الازل ان قوما تاهوا ای تحیروا فی شوق مرتع الجلال الذی هو ماوی حیاء السرمد
ای من العقول والنفوس لکونها ابدیة حول قبة الدهور ای الفلک الاعظم بمافیه فانها
قبة واحدة سرمدیة دائمة ابد الدهر والدیهور مبالغة فی الدهر یقبضهم ای الضمان
یقبض ذلک القوم الی جناب الحق ای عالم العقول فهم فی عین الحیوان ای فی الانوار
المجردة التی هی بحر النور وعین الحیوة علی الاناء یسبحون عظم موقع قوم وقفوا آنی

يركعون وتفي دجى الليل تقر اعينهم من خشية ربهم ويتلون كتب الله في زبور الرحمة
ان لا يدر على وجوههم غبرة حتى يلقونه ويجعلهم الله بلقائه فائزين ان مطيع الرحمن
يغشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق على حسب استعداده لطرق الانوار
الالهية والرحمة الربانية الا ان نجم الله اى النور الساخ منه خير الطارقين **وارد** اخر
يشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه عهد الله الى القرون اى الخالية والامم الماضية
وهو ايضا عهد الى الاجيال الآتية ان يجيبوا الداعى اى الى الله من الانبياء المؤيدين
بالآيات والبينات والاولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحانى والجسمانى ويعتزلوا
اى ويجتنبوا المفتريات على الله من الاحزاب اى من القوى البدنية والاميال الجسمانية
قبل ان يقلهم غاشية يوم القيمة وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن اذ
كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات الموت اسهل
وكلما كان اقل كانت اثقل والسكرات اشد وكم من قرن عصوا رسالات ربهم فاخذهم
قهره اى قهرهم بطمس ادبارهم اى بنفى آثارهم فانقلبوا صاغرين الى مصرع السوء
اى الى ابدان دنسة واجسام نجسة متعذبين بها لما تمكن فيهم من الهيئات والملكات
الرديئة التابعة لسوء الاعمال يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار التى هى عالم
الكون والفساد ويمتنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها وحرم
فى الرقم الاول اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله عود الفاجرين اى
الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمقاصد الكونية ظن الذين افتروا اى اكتسبوا
الخطيئات ان تنالهم رحمة افق المجد اى رحمة الله التى لا يصل الى المقربين على عمل الخطيئات
دون ان يأخذوا سفر الله اى كتابه وما فيه بجد اى باجتهاد وذلك بان يجعله اماما

ان يكون هواء وقد يجتمع بين البصر و
هواء فان الهواء قد يجتمع بين البصر و
البصر وبين الضياء المخرج هواء آخر وان
كان مضيئا وفان الضياء ايضا قد يجتمع
البصر والبصر فالضياء المخرج من البصر غير البصر
والضياء المخرج من البصر غير الضياء الذى
يخرج اليه فى الهواء ولم لا يبصر فى الظلمة ان كان الذى يخرج من
البصر هو ضياء وايضا التغيرات الضياء الذى يخرج من البصر كون
فيه ضعف فلم لا يقوى اذا جمعت ابصار كثيرة بالقرب النقط
الشيء واحد كما ترى فان الشعاع الكثيرة بالتهيؤ ان كان نار الفحم لا يحرق
الا بعد ان يقصد الى ان يلاقيه وكما لا يطفئ الماء كل ما يلاقيه
الا بعد ان يقصد الى ان يبلله وليس من شأن ان ان يقصد
الا بعد ان يلاقى فربما لم يقصد من عرف بعد انه ظرف
ان ظرف بل التفاتا الى ان رفعت عنه الحجاب
عن بعض صور افلاطون لما سمعا قول الاسطاطا
ثم ان اصحاب افلاطون لما سمعوا قول الاسطاطا
فى الابصار ربما انما يكون بالانفعال حرفوا اللفظ
بان قالوا ان الانفعال الابكاوفنى تأثير واستدلوا
وتشبثوا فى الكيفية وهذا الانفعال ان يكون
الضوء فقط اصل الباصرة او ان يكون
الشعاع الذى بين البصر والمبصر
فان كان فى الضوء لزم ان يشعب
احدقة فى آن واحد من الوان
لا يتوارد ذلك محال وان
فى زمان ان يكون الاحاطة
الاشتى واحد بعينه
وان كان يحصل فى بعض
دون بعض لزم ان يكون بعد

ويواظب على ما فيه من العلم والعمل وله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريق
العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المشتملة بالكائنات ومنها العقول العالمة بها وأعظمها
وانمّها هو مجموع الوجود ويخشوا اى دون ان يخشوا مكر القدر وهو تفصيل
ما قضى الله فى الازل يوم الغفول عن الدار اى من الهيئات البدنية التى فارقوها
الى عرصة الهيبة اى البرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت وسير الجاحدين
اى المعاد عند البرزة اى لدى البروز عن الابدان التى هى مقابر النفوس على الحقيقة
سطوة اى حملة عظيمة هائلة لا يدفعها دافع ولا يبقى معها الانكار اى للمعاجل
فى المبسطة اى فى ارض البدن سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها
القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التى بها يدرك عالم الانوار
المجردة وعند السابع تقر عين كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه عن
الظلما والذين ينهجون للسبل اى الى الله تم من السالكين ليقضوا ما سطر الله عليهم
فى الكتابة الاولى اى ما قدر عليهم فى الازل مسطورا فى الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم
المسيرات
المسرات اى البدنية والتفتيش عن السير الى العوالم النورية ولا يقعدهم جارة الغيظ
اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية
عن السعى الى مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اى باب الله من
العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله اى قوته وقدرته والمصلون فى الليل
اى فى الليالى المظلمة من المحققين والمقلدين والصابرون فى المناسك اى فى العبادات
المفروضة والمسنونة والمتصدقون فى غفلات قومهم والصائمون اى المتمرون
من اولى العزم فى الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها

ولهذيبها الذى للاجسام وان
اصبا بسيط كالبس
ايضا اراد بالحفظ الافعال
يعنى غير يعنى الانفعال
الذى يكون فى الكيفية
فى الكمية والكم
نظام ان الشيخ يشير

٥٤٨ وفيها والسائرون في الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى اي المجردون من
الفضلاء الذين يسيحون في الارض لا يتخذونها وطنا وسكنا كما قال علي عليه السلام
واشوقاه الى الخوالي الاتين في آخر الزمان اجسامهم في الارض وقلوبهم معلقة بالمحل
الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اي الذين ثبتت الانوار الخاطفة فيهم وصار ذلك
ملكة لهم كل هذه الطوائف سيجدون من الله البشرى بالخلاص اي عن العوائق
البدنية والعلائق الجسمية وقع الله اي بالتوقيع الازلي في السفر اي في الكتاب
الازلي السرمدي وقضى وفي بعض النسخ وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم
الى الروح الامين اي العقل المتين رب صنم نوع الانسان انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة
وفي بعض النسخ بالظلمات اي بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية والظلمات
اعم من الظلامة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بالظلمة ايضا وكل اي ودعوة كل
ذي نظافة يطلب التظلم اي لغيره لا لنفسه ولا تكرار لان دعوة كل مغلوب بالظلامة
مستجابة في حقه والمعنى ان دعوة كل ذي نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها
دفع الظلم عن غيره لرضى الله اي لا لغرض له في نفسه مستجابة في حق ذلك الغير وكذا
في حقه لما تقدم وفي بعض النسخ يطلب التظلم لرضى الله والمعنى ان دعوة كل ذي نظافة
اي عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق
الدنية ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب لها التظلم اي الانتظام مع العوالم العلوية
لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا التظلم بالظلمات
ولان التعليل بقوله لرضى الله انما يناسب قوله يطلب التظلم لا لقوله يطلب التظلم
اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذي نظافة يطلب التظلم اي انتظام حال المغلوب

بالظلامة لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة فيصح وانزا اى وقضى الله انه لينصر الصابر
على باس وفى نسخة باسا ابناء الشياطين اى من اشرار اهل الدنيا والمفارقين لها
وليلبس الفاجر اى الفاسق سربال القار اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات
وابناء التوفيق اى الالهى ياخذون من الزائل اى من الدنيا الزائلة ما يثبتهم اى على
العمل الصالح للاخرى الباقية والمخذولون يحرمون عند البعاد اى عند التعلق
البدنى المبعد المنفوس عن معدنها او عند البقاء عن الفضائل وكيف ما كان فهم
عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالهى ليا خذوا من الزائل قدر الحاجة ويقتنعوا
به وفى بعض النسخ يحومون اى كالمتحيرين عند البقا لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم
ولا ما يبقى عما يزول عنهم ويختارون ما يزول عنهم اى عند المفارقة المبدنية من
الامور الجسمانية على ما يصحبهم اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم
فيعبرون به اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات على العقبات اى البرزخية النارية
وسوط الله اى الالات الحديدية وغيرها من الالات عذاب اهل النار ينتقم من كل
شارد اى عن طريق الرشاد الى طريق الغى والفساد اقاك اى كثير الافك والافتراء
على الله ثم ورسله سمعت الملائكة صياح الابرار اى بالدعاء والتسبيح والتقديس
لنور الانوار من خشيته الله فضرعوا فيهم الى ربهم بان سالوه فنادوه ان يا ربنا
صاحب العظموت اى العظمة والكبرياء ورب الاعلين اى من العقول والنفوس الفلكية
وناصب سرادقات القدرة اى من العقول والافلاك ممضئ اى منور للاكوان
اى من الافلاك والعناصر صل عليهم اى ارحم على الابرار المذكورين ان صلوتك
الخير يفرج بها قلب كل قوام اى كثير القيام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله

بالتعوذات

بالتوجهات ربنا ان قوما اى من السالكين صاحوا فى نجواهم اى فى مناجاتهم آبائك
وبكوا فى محاريبك طالبين بركات سمائك جلالك اى طالبين اشراقات الانوار
العقلية عليهم تبرؤا من الطواغيت اى من الامور الدنياوية وتجردوا عن التعلقات
اى عن الحرام وهو ما حرمه الشارع عند الظاهريين وما زاد على مقدار الاحتياج
عند المحققين وبذلوا جهدهم وفى بعض النسخ جدهم فى سبيلك الكريم فاجعل
لهم من لدنك حظا عزيزا واجعل لهم من لدنك سلطانا نصيرا فاستجاب الله
دعوة الملائكة فى الذين يبلون الفاضلات اى من تحصيل العلوم وتهذيب الاخلاق
ويصبرون على التعبد اى بالاعمال الزاكية والمجاهدات العالية ولا يشركون بربهم شيئا
اى من صنوعاتهم اى الذين استجيبت دعوة الملائكة فيهم اذ اوردوا عرصة
القدس اى العالم العقلى تابعتهم ماعشى المقربين الذين قاموا اى القيام الروحانى
تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود اى اول افق العقل ويصدرهم اى ويصدر هؤلاء
على اهل الفسوق قبل العود اى بالمفارقة البدنية الى باب الله الرفيع اى العقل والنفس
ويجعل لهم رواء وفى اكثر النسخ رداء من روائه اى من جماله النيراى الاعظم وبهائه
وحسنه فيخضع لهم اى بعد تجليهم بجمال من النير كل ذى طرف حساس

فصل

ولنرجع الى المقصود الذى كنا بسبيله من العلم وفى هذا اشعار بان ماذكره فى الوارد
المتقدمين لم يكن بحثا علميا برهانيا بل بحثا ظنيا خطابيا فاعلم ان النفوس اذا
طامت عليها الاشراقات العلوية يطبعها مادة العالم اذ النفس كالحديد الحامى
بكسوه مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية الاحراق فاذا التقت بسناء المجد و
استضاءت بضوء القدس بفعل غشاها النفوس وبتاثر عنها الملوك كما بتاثر بدنها

عنها مع کونها مباینة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قریب من جوهر المبادی التا
وطبیعة البدن هی من عنصر العالم فکما یؤثر تلک المبادی المجردة فی العالم کذلک
تؤثر النفس التی قویت بالاشراقات حتی یجاوز تاثیرها بدنها فی العالم وکانه
یحدث فی بدنها بما یمثله من صورة المعشوق فی الخیال مزاج یحدث ریحا عن المادة
الرطبة فی البدن ویرسله الی العضو الذی هو آلة الفعل الشهوانی فیستعد به لذلک
الشان کذلک یحدث عنها فی عالم العناصر تحریک وتسکین وتکثیف وتخلخل
یتبع ذلک سحب ورباح وصواعق وزلازل وینوع میاه وعیون وما اشبه ذلک
وعلی هذا قیاس تاثیرها فی القوی الجسمانیة التی لنفوس اخری ولهذا ما یعرض ویبرئ
عن المرض والذی یتوهم ان النفس الناطقة لا یصدر عنها هذه الافعال بناء علی ان
العلة لا یقتضی شیئا لا یکون موجودا فیها لیس بشئ فانه لیس من شرط ما یقتضی
شیئا ان یکون ذلک الشئ موجودا فیه اذ لیس کل مسخن بحار ولا کل مبرد بارد
فان الشعاع والحرکة یقتضیان التسخین ولیستا بحارتین والصورة المائیة یقتضی
یقتضی البرودة ولیست بباردة وانما یلزم ذلک فی العلل التی هی مفیدة للوجود
ویسمع دعاءها فی العالم الاعلی ویکون فی القضاء السابق ای فی علم الازلی
معدا ان دعاء شخص یکون سببا لاجابة فی شئ کذا فیکون الدعاء جزء العلة
التامة لذلک الشئ التی هی الاسباب العقلیة والفلکیة واستعداد المؤدع الدعاء
والنور السانح ای الفائض علی بعض النفوس من العالم الاعلی ای العالم العقلی
هو اکسیر القدرة والعلم فیطیعه العالم طاعته لما فاض منه النور السانح وهو اصل
الخوارق والنفوس المجردة ای الکاملة بالعلم والعمل المواظبة علی الریاضات

مثلث

يقرر فيها مثال من نور الله اى مثال عقلى من نوره ويتمكن فيها نور اى روحانى

خلاق به يقتدر على خلق بعض الاشياء والعين السوء هو لنوريته قاهرة تؤثر

فى الاشياء فتفسدها واعلم انه لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء

عليهم السلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق التى يظهر من غيرهم وهى ثلثة

اقسام لان المقتضى لها اما ان يكون امرا ارضيا او سماويا او مركبا منهما والارضى والمراد به

اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها اما ان يكون نفس الانسان (النفس الانسانية خ) وما لها

من الهيئات او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدء فيها هيئة

نفسانية (نفسانية خ) جسمانية معجبة يؤثر فى فناء المتعجب منه بخاصيته موجودة فى نفس المتعجب تلك

الخاصية هى النورية القاهرة التى فى المتعجب كالسحر فانه ايضا من تاثير النفوس

والاوهام الا انها شريرة ويستعملها الشرير بخلاف ما للعارفين وهذا قسم

وان لم يكن فهو كالتسخيرات والمبدء فيها خواص الاجسام العنصرية كجلب

المغناطيس للحديد وهذا قسم ثان والسماوى فقط من غير اعتبار قابل ارضى يحصل

لاستعداده ذلك لا يكون مقتضيا الشئ فى عالمنا هذا بل لابد من انضمام امر ارضى

اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضى والخارقة التى مبدئها ذلك هى

الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو مبدء الخرق عادة فلابد وان يكون داخلا

تحت قسم من هذه الثلثة ولاخوان التجريد يشرق عليهم انوار ودلك بعد خلاص

نفوسهم عن العلائق البدنية والعوائق الجسمانية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم

للذكر الدائم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البدايا ومنها ما يرد على المتوسطين

الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك ويختلف ورودها اختلافا

٣ امر العلم بالقياس واما افلاطون فانه يذكره عند ما يريد ايضاح ع

فى بيان سبب خوارق العادات

شديد بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون مراتب الانوار الفائضة من
العقل على اهل البدايا والمتوسطين على الترتيب الذى ذكره وقد يكون على خلاف
ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لابد من ورودها
فى اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايا انوار خاطفة لذيذة وسموها
الطوالع واللوائح وهى كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون فى الرياضة الى ان يكثر
عليهم ورودها الملكة ممتكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض
ثم بعد ذلك تثبت الخواطف وعند ثباتها يسمى التكبة وعند التوغل فى الرياضة
يصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة الخروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس
متبهجة باللذات من حيث هى اللذات فهى بعد غير واصلة لانها اذا فرحت بما
من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذى ابتهجت به ونظر الى ذلها المبتهجة بالحق
فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقى واذا
غابت عن شعورها بذلها وشعورها بلذاتها فذلك الذى يسمونه بالفناء وهذه
لا ينافى ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وعن حقيقتها اذ المدركة لذاتها
وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته لانه فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا يلحظ
الا من حيث هى منتقشة ولا حظ والملاحظة الثانية قيل هى ملاحظة النفس لذاتها
لا من هذه الحيثية بل من حيث هى ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب
الحق فهو اعجاب من النفس وتيه ونتيجة والحالة التى يعبر عنها العارفون بالفناء هى ان
لا يحس السالك بشئ من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه
بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى الله اولا ثم ذاهبا فيه اخرا

شخصا به على الوجه الذي عرفته كان حظه في اثناء ذلك اثرا قد حصل له الفناء المذكور
فهو شوب كدورة بل كمال الفناء ان يغني عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة
الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه
او لشدة الغضب بالفكر في عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشئ اصلا فيخاطب فلا يفهم ويجتاز
بين يديه مجتاز فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل شئ وعن الاستغراق
ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معوقا عن المستغرق به وهذا من الامور التي
يجدها الانسان من نفسه والعارف مادام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد
متوسط حتى ينسى العرفان في جلال المعروف وكان شدة العلاقة التي بين النفس
والبدن مع انها ليست فيه توجب الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت انفسها
فظنت انها هو بانها هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع الباري علاقة
شوقية عشقية يحوجها الالتفات الى شئ بحيث يشير الى مبدئها بانا اشارة روحانية
كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين وآنا قد اشرنا في هذا الضابط الى جمل احوال الواصلين
واصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى
تتبع الفاظ الكتاب فنقول اما ما ذكره من الانوار الساخة الخمسة عشر فظاهر غني
عن الشرح وهو قوله نور بارق يرد على اهل البدايا يلمع وينطوي كلمعة بارق الذي
ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الا انه هائل وربما
يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي في الدماغ نور وارد لذيذ يشبه وروده
تعقد ماء حار على الرأس نور ثابت زمانا طويلا بشديد القهر يصحبه خدر في الدماغ
نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه لهيجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة نور

محرق بتحرك من تحرك القوة القريبة وقد يحصل من سماع طبول وابواق امور هائلة
للمبتدئ او لمتفكر ومتخيل يورث عزا نورا لامع فی خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصر
اظهر من الشمس فی لذة مفرقة نور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر اترا س ماما
طويلا نور ساخ مع قبضة مثالية وفی بعض النسخ متلألئة يترا ای كانها قبضت
شعر راسه ويجره شديدا وبوله المالذيذا نور مع قبضة يترا ای كانها ممكنة فی
الدماغ نور يشرق من النفس علی جميع الروح النفسانی فيظهر كانه تدرع بالبدنی
ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذ يذ جدا نور مبدئ فی صولة
وعند مبدئ يتخيل الانسان كل شئ ينهدم نور ساخ يسلب النفس ويتبين معلقة
محضة منها يشاهد يجردها عن الجهات وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك نور
يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق نور معه قوة محرك للبدن حتی يكاد يقطع مفاصله
سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوائح تما وردت علی
المصنف لانه ذكر فی هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده
من المسائل العلمية وهذه ای وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات
ای من العقل المفارق علی النور المدبر ای النفس الانسانية وقد يهتدی من الاشراق
صاحبه ان كان ذكيا مستبصرا نوريا الی معرفة النفس التی عليها الاشراق ولا يهتدی
منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا بليدا ظلمانيا فينعكس ای الاشراقات
من النور المدبر الی الهيكل ای الی البدن والی الروح النفسانی وعلامة ان يظهر
علی البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن نام وابهة مدهشة وهذه ای
الانوار المذكورة غايات المتوسطين ای فی السلوك وقد يحلهم ای يحل المتوسطين

المقالة الخامسة

من الاستقالات صفة الانفطار اى ذا قوة يستفى بعضم اسحاق ادنام من التفرق من الباب

للفصول فيشتد برعلى الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اى مع ابدان مثالية

الجسمانية وقد ذكر ولم يعمل مع الابدان او مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السادات

العلوية اى من السيارات والثوابت ساذن اى المشى على الماء والهواء والصعود الى السماء

مع الابدان وغير ذلك من جملة الارض بخمه واحكام الاقليم الثامن اى عالم المثال لان

العالم المقدارى ينقسم بثمانية اقسام سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير

المحسوسة والثامن فيها المقادير المثالية وهو عالم المثل المعلقة الذى يوجد فيه الابدان

الصاعدة الى السماء لا - محالة صعود الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر

اظهار العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة

مظاهره وخواصه الذى فيه جابلق وجابرص هو قلبا ذات العجائب وهذا اسماء

مدن فى عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه السلام الا ان جابلق وجابرص مدينتان

من عالم عناصر المثل وهو قلبا من عالم افلاك المثل وآفرغ من ذكر الاسرار السابحة

الواردة على اهل البدايا والتوسطين وانتهى الى غايات مقامات المترسطين المتصلة

باول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لترقيهم فى السلوك فان السلوك الى الله وان كان

متناهيا لكن السلوك فيه غير متناه وذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين هو

اغاية فى السلوك لا يتهى اليه الا الخلص من الانبياء والاولياء والحكماء وهذا قال

واعظم الملكات اى فى ادته ومشاهدة الانوار العقلية عكمة موت يخلع النور

المنبثق عن الظلمات اى البدنية السلوخان لم يخلع من بقية عالقة مع البدن

لكونه بعد غير غارق بحسه بالكلية الا انه اى نكتم مع وجود تلك البقية لسذة نور

وکثرة وصول الانوار الساخنة الیه تتوالی فیضها علیه مع شدة الشوق والعشق العظیم

یبرز الی عالم النور ویصیر معلقا بالانوار القاهرة وتری الحجب النوریة کلیها

ای الحجب الالهیة العقلیة بالنسبة الی جلال النور المحیط القیوم نور الانوار کانها شفافة

ای کان تلک الحجب شفافة لا نور لها سوی نور الواجب لذاته وان کانت انوارا فی نفس

الامر کما لا یری اضواء الکواکب عند طلوع النیر الاعظم مع وجودها فی نفس الامر

ویصیر ای هذا النور الواصل الی هذا المقام کانه موضوع فی النور المحیط ای بالکل

وهو نور الانوار وهذا المقام عزیز جدا ولهذا قل من یصل الیه من السلاک حکاه

افلاطن عن نفسه وهرمس ای هرمس الهرامسة وکبار الحکماء وفی اکثر النسخ وکبار الحکمة

ای کبار اهل الحکمة کانباذ قلس وفیثاغورس وغیرهما من اساطین الحکمة عن انفسهم

وهو ما حکاه صاحب هذه الشریعة یعنی النبی صلی الله علیه وآله والیه اشار بقوله ﷺ

لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل وکذا اشیر الی مقامه

حیث قیل فی الکتاب الالهی ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی وجماعة

من المتصلحین عن التواسیت ای عن الاوتاد کابی یزید البسطامی وسهل بن

عبد الله التستری وابی الحسن الخرقانی والحسین بن منصور وذی النون المصری

وغیرهم من کبار الاولیاء رحمة الله علیهم ولا یخلو الادوار عن هذه الامور ای عن

الواصلین الیها وکل شئ عنده بمقدار وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو

ومن لم یشاهد من نفسه هذه المقامات اما لعدم استعداده او لغلبة القوی

البدنیة علی النور المدبر فلا یعترض ای بعقله القاصر ونوره الکدر علی اساطین الحکمة

ای من الانبیاء والاولیاء والحکماء فان ذلک نقص وجهل وقصور ومن عبد الله

على الاخلاص اى من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اى العلائق البدنية والعوائق
الجسمية ورفض مشاعرها شاهد اى من العالم العلوى واحواله ما لا يشاهد غيره
وهذه الانوار اى الناشئة من العقل الفائضة على الانوار المدبرة الانسانية ما يشوبه
العز اى هيئة نورية عقلية تقتضى العز بنفع فى الامور المتعلقة به اى بالعز حتى يصير
ذلك الشخص الذى افيض على نوره المدبر ما يشوبه العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم
وما يشوبه المحبة اى هيئة نورية عقلية يقتضى المحبة تنفع فى الامور المتعلقة بها اى
بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات
من القهر والذل والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات
التى لا يمكن عدها وحصرها وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفى الانوار اى العقلية
عجائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية مادام النور المدبر فى علائق الظلمات
ولان هذه الهيئات العقلية كلها فى النفوس الناطقة بالقوة وانما يخرج الى الفعل
بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال ومن قدر على تحريك قوى غريزية
اى تحصيل الاستعداد واخراجها من القوة الى الفعل تحكمت وفى بعض النسخ يتحكم
نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعز فى الامور المتعلقة به
والمحبة فى الامور المتعلقة بها لا غير والصاعد اى المترقى الى العالم العلوى الفكور
اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اى على الفكر والترقى
نائل اى العلوم الحقيقية ومن الهم المقامات اى ومن اهم المقامات العالية الثانية
والرتب الرفيعة والمحاذير اى الامور المحذورة المخوفة والمهاويل اى الامور الهائلة والتحاير
اى الامور المحيرة الواقعة فى عالمنا هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة التصحيحة فى الاراء

الالهية اى من التالكين المحققين والشيطانية اى من المستطقين على ما سبقت
الاشارة اليه من انهم قد يشغلون الصبيان ومن يجرى مجراهم بامور تخيل البصر وتدهش
الخيال وفى كثير من النسخ ومن الهم مقامات ومحاذير وعقاويل وتخاييل معينة
لاصحاب الصحة فى الاراء الالهية والشيطانية والاول اظهر واصح وثبات الهمة اى
قوة العزيمة يكون بالمدركات اى العقلية والمثالية والحسية الممدة لكل قوة
بحسبها يمد وفى بعض النسخ وتمدا الهمة على القهر والمحبة على الجذب والمستبصر
اى بالامور الحقيقية والاسرار الربانية له العبرة التامة فيكثر القليل اى بالنسبة
اليه فانه يعتبر باقل شئ ما لا يعتبر غيره باضعافه والصبور من عزم الامور والترقى
اى فى الصبر مفوض الى الشخص القائم بالكتاب اى بجملة الاشراف المشتملة على لب
الحقائق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب الالهى من العقول والنفوس الفلكية
او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل والقربة الى الله عز وجل
وتقليل الطعام والسهر والتضرع الى الله عز وجل فى تسهيل السبيل اليه ولطيف
السر بالافكار اللطيفة وهى ما يكون معتدلا فى الكم والكيف وعند اعتدال الحوال
فى الماكل والمشارب وغيرها من الامور البدنية الشاغلة عن الامور العقلية وفهم
الاشارات من الكائنات الى قدس الله عز وجل وهو ان يكون السالك مع مراقبة
احوال نفسه وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة فى العالم
السفلى فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا علمه وطبقه على ما يليق بقدس الله
وعظمته لتناسب العوالم وان كان الكل من الله تم ودام الذكر لجلال الله يفضى
الى هذه الامور اى الشريفة المذكورة انما يفضى الى هذه الامور الشريفة لانها كلها

منورة للنفس ومعدة لها الافاضة العقل هيئات النورية وتلك الهيئات النورية تعدها
لادراك الطالب بسهولة الا تراذا انفتح باب التفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع
بالحدس الى الحق انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما فى نفسها من القوة الى
الفعل من غير طلب تعب فلهذا ما يفضى تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة
والاخلاص فى التوجه الى نور الانوار اصل لباب الا تر بعد النفس لاشراق الانوار
الالهية وادراك الامور الشريفة على ما قال ﷺ من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت
ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وما لا اخلاص فيه لا حاصل له على ما جاء فى الكتب
المنزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التى فى نهار ثناء وان كثرت واعتبار الاعمال
الخالصة له نعم وان قلت وتطريب النفس اى بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية
بذكر الله صاحب الجبروت اى مع تذكر جلال الله وعظمته نافع اى فى الحال الاول
الذى للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء على ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط
نورها وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخمد على ان الحزن للحال الثانى اى الذى
للسالك افضل وقرائة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الى من له الخلق اى من لعالم
الاجسام والامر اى عالم المجردات كل هذه اى المذكورات شرائط اى معدة لسالك
الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية على انسان كسته
لباس العز والهيبة وتفاد له النفوس وعند الله لطالب ماء الحيوة اى لطلاب
الكمال العقلى الذى هو سبب الخلود الشرمدى على افضل الاحوال المعبر عنه بماء الحيوة
مورد عظيم فهل من مستجير اى من عذابه وناره بنور ذى الملك اى بنور رضا
عالم الاجرام والملكوت اى عالم المجردات فهل من مشتاق اى الى العالم العقلى

بفرع باب الجبروت اى باب الحضرة الربوبية فطوبى من خاشع اى من خاضع
لانكر لله نهض من ذاهب الى ربه اى يقطع العلائق البدنية والعوائق الظلمانية
ليهديه ما ضاع من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصيكم اخوانى
بحفظ اوامر الله اى الواردة على السنة انبيائه واوليائه وترك مناهيه والتوجه
الى الله مولانا نور الانوار بالكلية وترك ما لا يعنيكم اى ما لا يهمكم من قول وفعل
اى ما لا حاجة اليه فى تحصيل الكمال العقلى لقوله ع من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه
وقطع كل خاطر شيطانى اى ما يجر الى عالم السفلى واوصيكم بحفظ هذا
الكتاب الاحتياط فيه وصونه عن غير اهله والله خليفتى عليكم فرغت من تاليفه
فى اخر جمادى الاخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمسمائة فى اليوم الذى
اجتمعت الكواكب السبعة فى برج الميزان فى اخر النهار وذلك اليوم هو يوم
الثلثا التاسع والعشرين من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان هذا القران العظيم
ظهور هذا الكتاب الكريم فلا ينحوه الا اهله ممن استحكم طريقة المشائين اى الذين
هم اتباع المعلم الاول ارسطاطاليس وهو محب لنور الله اى فى الحال ان المستحكم طريقتهم
محب لنور الله طالب للوصول اليه والا فلو استحكم طريقتهم مقتصرا على البحث
غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب وقبل الشروع اى فى قراءة هذا الكتاب
وفهم معانيه بعد استحكام الحكمتين العلمية والعملية برتاض اربعين يوما تارك الحيوا
الحيوانات مقللا للاطعام منقطعا الى التامل لنور الله عز وجل وعلى ما يامر فيم الكتاب
اى الواقف على اسرار حكمة الاشراق على ما يجب فاذا بلغ الكتاب اجله اى فاذا انقضت
الرياضة الاربعينية وكيفيتها ان يقطع اولا العلائق العوائق الخارجة بالكلية

المقالة الخامسة

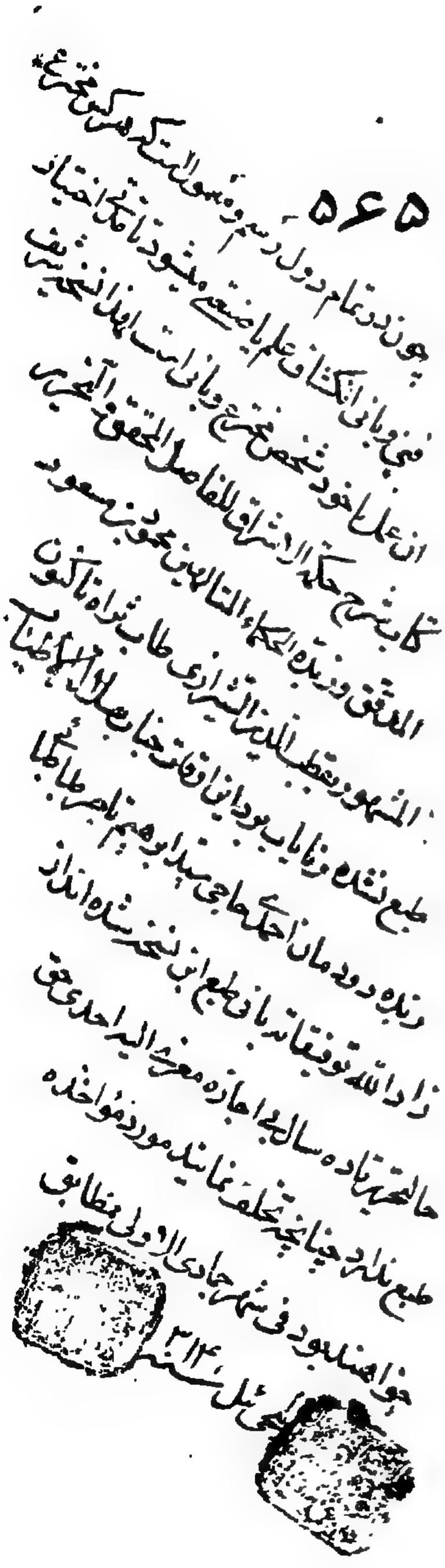
حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ثم
يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاغلهم ويصوم ويفطر بعد صلوة
المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات المعمولة من الجوز
الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللائقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك وبعض
كل ليلة من ظيفة لقمة خبز وملعقة طبيخ ولا يخلى راسه وبدنه من الادهان بالادهان
الطيبة والاخلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والتفكر
من الملائكة ورؤساء حضرته بالقلب والقلب معرضا عن البدن وما فيه وبجذب نفسه
كانها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة
زمانا طويلا فانها لو دامت هكذا فسيأتيها برق وهو نور فائض على النفس من العقل
لذ بذير كالبرق الخاطف على ما تقدم ثم ترقى وهو نور يحرق الاجسام ثم تخلص وهو
عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلى الذى هو اخر المراتب فله الخوض فيه وسيعلم
الباحث فيه انه قد فات المتقدمين والمتاخرين اى من الحكماء ما يسر الله على لسانى فيه
اى من هذا الكتاب وانما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل
بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان
احدهما معاينة الحقائق كفاحا وثانيهما نفث فى الروع وهو الالهام النفسى قال ولقد القاه
اى مجموع ما فى هذا الكتاب من المعانى النافث القدسى اى روح القدس فى روعى
اى فى نفسى فى يوم عجيب فذ وهو كما قال النبى صلى الله عليه وآله ان روح القدس نفث
فى روعى اجب ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت
كتابته ما اتفقت الا فى اشهر لموانع الاسفار وله اى ولهذا الكتاب خطب عظيم

لانزعظیم القدر جلیل الشان لاشتمالہ علی الحکمۃ البحثیۃ والذوقیۃ اما البحثیۃ
فلما فیہ من الاصول الصحیحۃ والقواعد المستقیمۃ واما الذوقیۃ فلانہا ذوق افاضل
الامم السالفۃ من الاجیال الخالیۃ ومن تجد الحق وھو کون الکتاب ذا خطب عظیم
وانزفات المتقدمین والمتاخرین ما ینزل اللہ علی لسانہ منہ فسینتقم اللہ واللہ
عزیز ذو انتقام ولکون الکتاب عظیم الشان جلیل القدر لا یعرفہ الا من اتقن علوم
المشائین ووقف علی اصول الاشراقیین وتجرد وارتاض وکل ذلک لا یتیسر الا
بالشیخ الفاضل والحکیم الکامل الذی ھو قطب الوقت وخلیفۃ اللہ فی ارضہ قال
ولا یطمئن احد ان یطلع علی اسرار ھذا الکتاب دون المراجعۃ الی الشخص الذی
یکون خلیفۃ عنہ علم الکتاب ای ھذا الکتاب والکتاب الالٰہی کما ھو عبارۃ
عن جمیع الموجودات واعلموا اخوانی ان تذکر الموت بد من المھمات لاشتمالہ علی
فوائد منہا ما اشار الیہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ فی قولہ اکثروا ذکر ھادم اللذات
فانہ ما ذکرہ احد فی ضیق الا وسعہ علیہ ولا فی سعۃ الا ضیقہا ومنہا القناعۃ
بما رزق دون الشرہ فی تحصیل کل مشتہی خلق والمبادرۃ الی التوبۃ قبل الاوبۃ
والتشاط فی العبادۃ والاشتغال بتحصیل ما یبقی ویدوم من الکمالات الباقیۃ
الاخرویۃ لا بما یفنی ویزول من الامور الفانیۃ الدنیویۃ والاستیناس بالموت
وانتظارہ والفرح بہ رجاء لقاء اللہ تعم لاتصافہ بالکمال والخیر فیحبہ اللہ دون
الاستیحاش والفرار منہ والاغتمام بہ خوفا من لقائہ تعم لاتصافہ بالنقصان
والشر فیبغضہ اللہ علی ما قال ع من احب لقاء اللہ احب اللہ لقاءہ ومن کرہ لقاء اللہ
کرہ اللہ لقاءہ وان الدار الاخرۃ لھی الحیوان لو کانوا یعلمون اذ لا یخلو کل ما فیہا

من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانها طبقات الجنان المملوة
من الرحمة
بالرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست الحيوة فيها الا للحيوان فقط
دون النبات والجماد فاذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا العالم
وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولي وجهه
شطرها ويقبل بالجد عليها ويشتغل بما يقربه من الرشاد وينفعه في المعاد من
الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحق في جميع الامور فانه تما يقرب الى الله تعالى
والدار الاخرة ويبعد عما سواه مما في الدار الفانية ولهذا ختم الوصية بقوله تعالى
فاذكروا الله كثيرا ولا تموتن الا وانتم مسلمون اي اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم
مسلمون ومنقادون للحق والحمد لله المشكور المعبود فياض الجود واهب
الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيدنا
محمد واله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية وسلم تسليما كثيرا هذا اخر المقالة
الخامسة وبتمامها تم الكتاب بعد حمد الله على الصواب على ما يسر من حل مشكلات
هذا الكتاب اقول فهذا ما سمحت به قريحتي الفريحة وفكرتي الجريحة لتلاطم امواج
الاحوال وتزاكم اشباح الاشغال على حكم العجلة في اوقات مختلفة من ملابسة
الاحوال الدنية ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة فهذه
وقد بذلت الوسع في كشف المطالب العالي وتوضيح المسالك والبيان غير متعرض
لذكر ما اجده مخالفا لما اعتقده بل يجتهد في حمل الفاظه المشكلة وابراز معانيها
وشرح كلماته الغريبة واظهار مبانيها متجنبا عن غاية اختصار يخل وبسط يمل
وبالجملة على وجه ارجو ان يقع ذلك من خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله ما يتمناه

في احوال السم

على ان الذي من قبلي فيه شيء تزيد ليس له قدر وما عداه فمأخوذ من اقاويل اكابر العلماء
واساطين اماثل الحكماء تماسجلاه الناظر واستملاه الخاطر على ان الاول كليل والثاني
عليل وكيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه وظهر من فواق العيش خوانمه
وصاحبه من كيد الزمان كسير وفي قيد الهوان اسير بدل الله اجابته للباطل
انابته مع الحق ووفقه التوجه اليه والاعراض عن الخلق فان الاستيناس بالناس
علامة الافلاس ومظنة اليأس ولست انكر وان بذلت المجهود فيه على ما يظهر
لمن اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاجتهاد فضلا عن
الافراد في مواضع على ما اخفى عنا فان الفاظه تشبه الالغاز الشيالة التي لا تقف
على حد معين فلعل الله يوفق الناظرين فيه للاطلاع على ما لم يطلع عليه من وجه
احسن وقول اصح وطريق اسد ومحل اوفى وتقرير اقوى الى غير ذلك لا صلاح
ما يعثرون عليه من سهو المصحف وعثور او لغو المصنف وقصور قدمه الى غير ذلك
من الخلل وانا متجنب عن طريق المراء والعناد والله ولي السداد والرشاد
ومنه المبدأ واليه المعاد قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب
بمباشرة اقل الخليقة بل الاشيء في الحقيقة محمد بن البراء عبد العلي
الذي جزى عفي الله عن جرائم اعمالها بعد مضي
خمس من العشر الثاني من ذي الحجة الحرام
من شهور سنة ١٣١٥
والحمد لله رب العالمين



هُوَ الحكيم العليم

لا يخفى على الناظرين
في الحكمة البحثة ان كثيرا من اتباع الاشراقيين
والمشائين لما اختلفوا في قدم العالم وحدوثه وفي اثبات المبدء
الاول وسبقه في امر العقل النفس والمجازاة على العمد خيره وشره وفي كثير من الامور
المدنية والخلقية والنطقية ظننا منهم ان هذا الاختلاف قد وقع بين
الحكيمين المتقدمين اعني افلاطون الالهي وارسطاطاليس لما توهموا من كلام مهما اشتهر
بين المحصلين وقد صنف المعلم الثاني ابو نصر الفارابي رسالتا وجيزة في الجمع بين الرأيين
ورفع ما توهموه من الكلامين وتممت تعليقا الحكيم الرباني صدر الدين الشيرازي طاب ثراه
على شرح حكمة الاشراق قبل تمامه فكتبت هذه الرسالة في باقي الحواشي
لتكون لها تتميما وللمحصلين فائدة والحمد لله على افضاله وحسن توفيقاته
والصلوة والسلام على محمد خاتم انبيائه
وعلى اله واصحابه والسلام

Bibliotheca Alexandrina
0402960